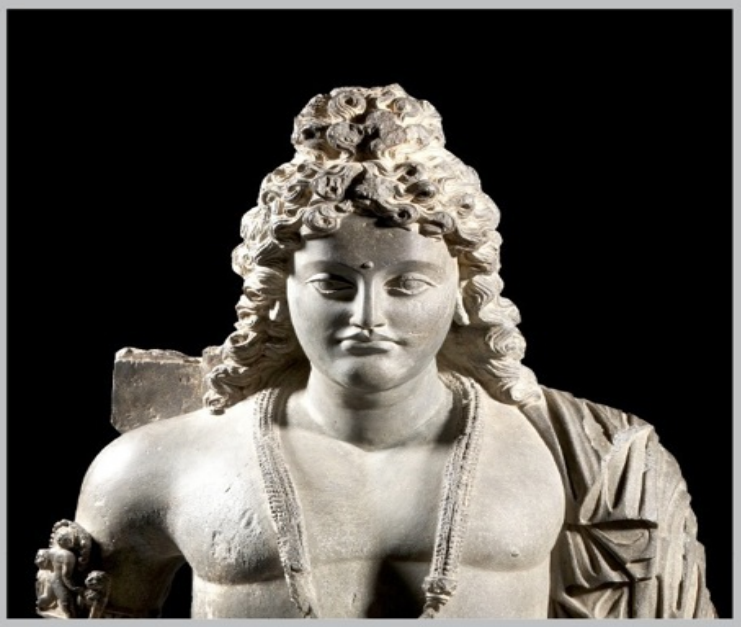

Arnaldo Momigliano

Saggezza straniera

L'Ellenismo e le altre culture

Piccola
Biblioteca
Einaudi

Quale fu l’atteggiamento dei Greci nei confronti delle civiltà dei Celti, degli Ebrei, dei Romani e degli Iranici con le quali essi entrarono in contatto, soprattutto nella fase declinante della loro storia politica? E quali le acquisizioni culturali che quei tre secoli (dal quarto al primo avanti Cristo), sotto la spinta della dinamica potenza romana, vennero definitivamente consegnate in eredità alla successiva civiltà europea?

A distanza di circa quarant’anni dalla prima edizione, il saggio dedicato da Arnaldo Momigliano alla formazione della civiltà occidentale non ha perso nulla della sua esemplare originalità e forza di penetrazione, individuando, da un’angolazione storica e antropologica insieme, nodi e nessi cruciali per la comprensione globale del mondo antico.

Sommario:

Words of wisdom di Francesca Gazzano - Prefazione - I. *I Greci e i loro vicini nel mondo ellenistico* - II. *Polibio e Posidonio* - III. *I Celti e i Greci* - IV. *La scoperta ellenistica del Giudaismo* - V. *Greci, Ebrei e Romani da Antioco III a Pompeo* - VI. *Iranici e Greci* - Appendice. *L’errore dei Greci* - Bibliografia essenziale - Aggiornamento bibliografico (1980-2019) - Indice dei nomi.

Di Arnaldo Momigliano nel catalogo Einaudi *Lo sviluppo della biografia greca* (1974), *La storiografia greca* (1982), *Sui fondamenti della storia antica* (1984) e *Pagine ebraiche* (1987; ora Edizioni di Storia e Letteratura 2016).

In copertina: arte del Gandhāra (Afghanistan o Pakistan), Bodhissatva, pietra, III secolo d.C. Canberra, National Gallery of Australia. (Foto Bridgeman Images / Mondadori Portfolio).

Titolo originale *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*
© 1975 Cambridge University Press
This translation is published by arrangement with Cambridge Univesity Press

© 1980 e 2019 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
Traduzione di Maria Luisa Bassi
Aggiornamento bibliografico a cura di Ornar Coloru

La casa editrice, esperite le pratiche per acquisire tutti i diritti relativi alla traduzione della presente opera, rimane a disposizione di quanti avessero comunque a vantare ragioni in proposito

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-24289-3

Arnaldo Momigliano

Saggezza straniera

L'Ellenismo e le altre culture

Prefazione di Francesca Gazzano

Piccola Biblioteca Einaudi
Storia

Sommario

Words of wisdom. Sulle ragioni di una nuova edizione
Prefazione
Capitolo primo I Greci e i loro vicini nel mondo ellenistico Considerazioni preliminari
- I.
- II.
- III.

Capitolo secondo Polibio e Posidonio
Capitolo terzo I Celti e i Greci
- I.
- II.
- III.

Capitolo quarto La scoperta ellenistica del Giudaismo
- I.
- II.
- III.

Capitolo quinto Greci, Ebrei e Romani da Antioco III a Pompeo
- I.
- II.
- III.
- IV.
- V.
- VI.

Capitolo sesto Iranici e Greci
- I.
- II.
- III.
- IV.
- V.

Appendice
L'errore dei Greci
- I.
- II.
- III.
- IV.
- V.

Bibliografia essenziale
Aggiornamento bibliografico (1980-2019) a cura di Ornar Coloru

Words of wisdom.
Sulle ragioni di una nuova edizione

Quarant'anni. Trentanove, a voler essere precisi. Tanti sono gli anni che separano la prima edizione italiana del volume *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture* di Arnaldo Momigliano da questa sua nuova - e benvenuta - edizione, allora come ora nella Piccola Biblioteca Einaudi. A sua volta, la pubblicazione dell'originale in inglese, con il titolo di *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, risale ancora più indietro nel tempo, al 1975[1], e la stesura dei saggi, per alcuni cicli di lezioni a Cambridge e al Bryn Mawr College, si colloca addirittura negli anni immediatamente precedenti (1973 e 1974): saremmo dunque ben oltre l'intervallo cronologico più esteso - quaranta anni, appunto - che nella dimensione cronografica dei Greci scandiva tradizionalmente il discrimine fra una generazione e l'altra.

Se quarant'anni rappresentano un arco temporale già in sé non irrilevante, il quarantennio appena trascorso costituisce un periodo, a livello mondiale, segnato da marcate e tumultuose trasformazioni sul piano geopolitico ed economico-sociale, nonché da innovazioni di notevole impatto in ogni settore della vita umana, in virtù soprattutto della rivoluzione della ICT (Information and Communications Technology). Tali cambiamenti hanno a loro volta inciso in modo profondo sulla ricerca scientifica in generale, e ad essi non si è sottratta, nonostante l'intrinseco conservatorismo, nemmeno la ricerca storica e storiografica sul mondo antico, cui appartengono di fatto e di diritto i saggi di Momigliano che compongono questo volume. Vale dunque la pena porsi l'interrogativo se *Saggezza straniera* - frutto maturo, ancorché non ultimo, dell'intelligenza e della dottrina straordinarie dell'insigne studioso scomparso nel 1987, che non poté quindi assistere alle metamorfosi epocali del nostro tempo - meritasse l'opportunità di questa riedizione, a fronte dell'avanzamento degli studi e della ricerca. Si potrebbe argomentare, infatti, che le più recenti indagini, fondate tanto sulle nuove acquisizioni in ambito archeologico ed epigrafico, quanto sugli indubbi vantaggi della rivoluzione tecnologica, sul ricorso a innovativi modelli di analisi e su strumenti informatici per l'esame dei testi, hanno contribuito a mettere in discussione diversi aspetti della prospettiva esegetica che informa le pagine di *Saggezza straniera*, come del resto i suoi presupposti concettuali riposano su una concezione ideologica "superata", in senso almeno temporale, in quanto

conseguenza della temperie storica e culturale di cui Momigliano fu insieme acuto osservatore e protagonista. Può darsi. Eppure, non si tratta di un'operazione di carattere meramente "antiquario", perché numerose e rilevanti appaiono le ragioni che rendono questo libro non soltanto un testo meritevole di essere riproposto a un'ampia cerchia di lettori, ma anche un testimone particolarmente significativo di un'epoca, e perfino un modello di letteratura scientifica dal quale si continua a imparare e al quale non si può non guardare oggi con ammirazione e, a fronte di certe derive di cui si dirà, con nostalgia. Senza pretesa di completezza, giacché ogni lettore avveduto potrà aggiungerne di proprie, se ne ricorderanno qui almeno alcune, che comprendono motivazioni di ordine generale e considerazioni di natura più puntuale, e di tono più soggettivo.

Una prima ragione per cui vale la pena rileggere con attenzione le pagine dei capitoli che compongono *Saggezza straniera* risiede ovviamente nel loro valore intrinseco: l'opera appartiene infatti al novero di quelle imprese pionieristiche che inaugurano un filone di studi, suscitano discussioni e dibattiti, aprono nuovi orizzonti alla ricerca. Il solo fatto che questi orizzonti siano poi stati ampiamente esplorati da altri è la miglior testimonianza dell'importanza delle riflessioni avanzate da Momigliano, e poco importa che i risultati di queste ricerche siano andati in direzioni diverse rispetto all'assunto del suo libro, il quale, nonostante il tempo trascorso, resta una vera pietra miliare nella storia degli studi classici, al pari di *La rivoluzione romana* di Ronald Syme - da poco anch'essa ripubblicata in questa stessa collana[2] -, o di *I Greci e l'irrazionale* di Eric Dodds[3], o di *Homo necans* di Walter Burkert[4], per non limitarsi che a qualche celebre esempio. Del resto, segno inequivocabile della portata scientifica innovativa - *groundbreaking*, direbbero gli anglofoni e gli anglofili - di questo libro appaiono le traduzioni che ne vennero presto fatte in numerose lingue, e la costante presenza del titolo nelle bibliografie degli studi successivi.

Già questa sarebbe motivazione in sé più che sufficiente a giustificare la nuova edizione, ma c'è dell'altro: *Saggezza straniera*, infatti, rappresenta - paradossalmente, oggi quasi più che allora - un libro di sorprendente attualità, giacché vi si tratteggia l'affresco storico-culturale di un'epoca, l'Ellenismo, si lontana e conclusa, ma che precorre per certi aspetti quella "società globale" che sarebbe sorta a pochi anni dalla scomparsa dell'autore stesso. Da un osservatorio specifico, quello dei Greci - privilegiato dalla ricchezza della sua letteratura e dalla diffusione della sua cultura a seguito delle conquiste di

Alessandro - Momigliano indaga le tensioni e le complesse dinamiche sottese al rapporto che la civiltà ellenistica, proprio nel periodo della sua decadenza politica, seppe (o non seppe) instaurare con quattro specifiche civiltà, i Celti, gli Ebrei, i Romani, gli Iranici; l'atteggiamento dei Greci nel loro impatto con queste "saggezze straniere" viene tuttavia esaminato nel quadro dei tre secoli contrassegnati dalla spinta egemoniale della potenza romana, che a sua volta intervenne, con un atteggiamento ben più pragmatico, in questo orizzonte socio-politico e culturale. La concezione stessa dell'Ellenismo come epoca di "globalizzazione" sembra, si è detto, prefigurare l'attuale mondo "globalizzato"; certo, quest'ultimo discende dall'agglutinarsi e sovrapporsi di innumerevoli fattori, quali la caduta del muro di Berlino, la rivoluzione delle comunicazioni, i flussi migratori, il predominio dell'economia, il disincanto civile, fenomeni che Momigliano non poté conoscere come, a maggior ragione, non poté conoscerne le ripercussioni, talvolta pulsanti di rigurgiti nazionalisti, degli anni più recenti: eppure sembra quasi preconizzarli, nella sua visione della "società globale" dell'Ellenismo. Grazie al respiro amplissimo del suo approccio storico-culturale, e grazie alla sua padronanza assoluta tanto delle testimonianze antiche, quanto della bibliografia relativa (e dei suoi diversi orientamenti), solleva e discute questioni che lo sviluppo successivo della Storia ha rivelato quanto mai nodali; in questa prospettiva, basti menzionare le considerazioni che offre sul ruolo / sui ruoli degli intellettuali nella società e nelle loro relazioni con il potere, sui processi di integrazione e di resistenza, sul rapporto fra culture e religioni, sulla centralità del confronto linguistico. A questo proposito, va rilevata l'importanza che Momigliano assegna allo scarso interesse, da parte dei Greci, per le lingue "altre", e il valore aggiunto che è di contro attribuito alla conoscenza di idiomi "altri" come strumento d'interazione, di penetrazione e di conquista, secondo un paradigma che i Romani, sia pur per ragioni di *Realpolitik*, seppero mettere in pratica: i limiti del monolinguismo e la presunzione del monolinguismo sono temi che si presentano anche nella "società globale" contemporanea, dove al dominio dell'inglese, ormai lingua franca dell'economia, della tecnologia e delle scienze, non corrisponde più il predominio delle potenze anglofone, superate da potenze come quelle asiatiche, disponibili - ancora per ragioni di *Realpolitik* - a imparare l'inglese per dominare i mercati mondiali.

Queste considerazioni di carattere più generale non esauriscono, peraltro, le motivazioni che rendono *Saggezza straniera* un libro da leggere e da

possedere; se ne potrebbero infatti aggiungere molte altre, che potranno ulteriormente essere arricchite dalle suggestioni che le sue pagine susciteranno nella sensibilità dei singoli lettori. Qui si vorrebbero offrire due brevi riflessioni suscitate dalla distanza che separa quest'opera dall'evoluzione della letteratura scientifica nell'ultimo quarantennio.

Come del resto le altre opere di Momigliano, anche questo libro ha un'origine "universitaria", in quanto frutto della revisione di conferenze rivolte *in primis* a un pubblico di studenti e colleghi, e si indirizzava quindi alla comunità scientifica degli studiosi del mondo antico: non è dunque un'opera di divulgazione, neppure di quella di alto livello alla quale si dedicano ora molti studiosi, anche per esplicita richiesta dei loro atenei e dell'occhiuto Ministero. D'altra parte, non è neppure un "manuale", un testo cioè destinato alla formazione degli studenti, oppure alla curiosità degli appassionati: al contrario, è un magistrale saggio critico di carattere scientifico, un concentrato purissimo (e di elevato peso specifico) di erudizione e di dottrina. Ciò nonostante, non condivide con buona parte della letteratura "per addetti ai lavori" della stessa epoca quegli accenti di magniloquenza, di pedanteria, di seriosità che sembrano contraddistinguere la scrittura accademica, se non altro quella del passato: si presenta invece come un'opera di grande fascino anche a livello letterario, connotata da una prosa ariosa e coinvolgente, da uno stile raffinato, puntuto, da un tono unico, sempre in equilibrio fra serietà e ironia, tratti grazie ai quali concetti complessi e ragionamenti sottili sono trasmessi con limpidezza comunicativa. Oltre che essere uno dei massimi studiosi di sempre nell'ambito della storia e della storiografia antica, Momigliano era anche uno scrittore di altissimo profilo, e *Saggezza straniera*, non a caso giudicato da molti come il suo capolavoro, è oggi un vero e proprio "classico", che insegna, provoca, induce alla riflessione senza togliere alcun piacere alla lettura, anche di quanti vi si avvicinassero animati da curiosità, e non per ragioni di studio, o per assolvere a un dovere. Proprio per queste sue caratteristiche letterarie, si è scelto di ripresentarlo immutato nella lettera del testo e nelle sue dense argomentazioni; tuttavia, si è cercato di dare conto sia dello scarto temporale fra la prima edizione e l'attuale, sia dell'avanzamento della ricerca, di cui si è detto, con l'inserimento di un corposo aggiornamento bibliografico, a cura di Ornar Coloru.

Sebbene questo *addendum* sia stato volutamente limitato all'indicazione delle pubblicazioni più pertinenti, dalla sua ampiezza si misura già

agevolmente una delle caratteristiche più eclatanti dell'evoluzione della ricerca in questi ultimi quarant'anni (ma si tratta invero soprattutto dell'ultimo ventennio), vale a dire la crescita esponenziale delle pubblicazioni scientifiche. In quest'ottica, l'abbondanza dei "prodotti" (si, si chiamano "prodotti") rappresenta un indicatore essenziale del vigore e della vitalità della ricerca, anche nell'ambito delle scienze dell'antichità: ciò non può che confortare, giacché un po' dovunque, nel mondo, alle *Humanities* in generale è sempre meno assegnata la centralità formativa che, dall'Umanesimo al XX secolo, le era riconosciuta. Nell'attuale contingenza storica, infatti, gli studi classici sono stati relegati quasi ai margini del processo educativo, quando non sono stati del tutto estromessi, perché giudicati superflui, obsoleti, lontani dalle esigenze della società contemporanea e soprattutto da quelle del mercato; a valutare dagli appelli lanciati per impedire la chiusura di dipartimenti e centri di ricerca in molti Paesi, con petizioni che circolano anche al di fuori dell'ambiente universitario, si direbbe un fenomeno planetario e senza eccezioni.

Tuttavia, forse in conseguenza di questa emarginazione ben poco allettante, anche chi si occupa di *Classics* si è piegato al principio - invalso ormai da qualche tempo - della produttività scientifica come pilastro fondante della valutazione accademica. In linea teorica, un principio ineccepibile, che l'applicazione concreta ha però trasformato nell'imperativo categorico del *publish* or *perish*, secondo una formulazione ben nota negli ambienti accademici: tutto il percorso di chi lavora, o ambisce a lavorare, nel mondo dell'università è costellato da mine che vengono sapientemente disseminate dagli enti di valutazione, e che però sono soggette a imprevedibili mutazioni genetiche, cambiando nome e forma, assumendo il sembiante prima di "mediane", ora di "soglie ", domani chissà. Uno degli effetti collaterali più macroscopici di questa deriva è, appunto, l'aumento vertiginoso della bibliografia, che non può -né potrebbe, specialmente nell'ambito degli studi classici - essere sempre classificato sotto la luminosa, ma fuorviante, etichetta di "progresso", giacché molta parte di questi lavori è dettata da ragioni di sopravvivenza (produrre carta stampata), prima e più che da quella di sottoporre al vaglio della comunità scientifica un'idea originale. Di conseguenza, tenere conto di tutto quello che oggi si scrive su ogni singolo argomento è diventata impresa quasi sovrumana, cui - probabilmente - anche lo stesso Momigliano, che padroneggiava magistralmente la bibliografia scientifica, avrebbe abdicato.

Molte delle pubblicazioni più recenti, nate sotto questa stella infausta, non avranno un futuro: *habent sua fata libelli*. Non così *Saggezza straniera*, si auspica, che tornerà - grazie a questa dedizione - a essere letto, studiato, apprezzato e discusso dagli studenti, dagli studiosi e dagli appassionati della civiltà greca e delle civiltà antiche, alle quali tanto deve, nel bene e nel male, il cammino dell'umanità.

FRANCESCA GAZZANO

Genova, aprile 2019.

Prefazione

Il contenuto di questo libro fu materia di una serie di conferenze, le Trevelyan Lectures, che tenni all'Università di Cambridge nel maggio 1973 e, in forma riveduta, delle A. Flexner Lectures tenute al Bryn Mawr College nel febbraio-marzo 1974. Ho mantenuto la forma usata nelle conferenze, aggiungendo soltanto ad ogni capitolo una bibliografia. Lo scopo che mi prefiggevo era quello di stimolare la discussione su di un importante argomento senza indulgere in congetture.

Sono molto grato alle due istituzioni che mi hanno invitato e ospitato tanto generosamente. A Cambridge mi sono trovato tra vecchi amici: a Bryn Mawr ne ho acquistati di nuovi. In entrambi i luoghi ho trascorso un periodo felice. Vorrei ringraziare particolarmente i professori Owen Chadwick e M. I. Finley di Cambridge, il presidente Wofford, la professoressa Agnes Michels e il professar Russell Scott di Bryn Mawr.

A.M.

University College, London, agosto 1974.

[Alla traduzione italiana è aggiunto in appendice un articolo apparso in «Daedalus», primavera 1975, pp. 9-20; la bibliografia è inoltre aggiornata fino al 1978].

SAGGEZZA STRANIERA

Per mia madre
presente sempre nel suo vigile amore
(Torino 1884 - campo nazista di sterminio 1943)

Salmo 79.2-3

Abbreviazioni.

«CRACIn»	«Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres».
FGrHist	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, a cura di F. Jacoby.
OGIS	*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*.
RE	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, a cura di A. Pauly, G. Wissowa e altri.
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum.*
Syll.	*Sylloge Inscriptionum Graecarum.*

Capitolo primo
I Greci e i loro vicini nel mondo ellenistico
Considerazioni preliminari

I.

Gli storici dotati di tendenze filosofiche non smetteranno mai di meditare intorno al naso di Cleopatra. Se tale naso fosse piaciuto agli dèi quanto a Cesare e ad Antonio, forse un disinvolto gnosticismo alessandrino avrebbe trionfato al posto della disciplina cristiana imposta dalle due Rome - l'antica sul Tevere e la nuova sul Bosforo. I Celti avrebbero potuto continuare a raccogliere vischio nelle loro foreste; noi disporremmo di un minor numero di libri sulla regina Cleopatra o su re Artù, ma ne avremmo ancora di più su Tutankhamen e Alessandro il Grande. Ma fu un etruscologo di lingua latina che portò in Britannia i frutti della vittoria dell'imperialismo romano sul sistema ellenistico, e non un egittologo di lingua greca. Dobbiamo affrontare la realtà.

La vittoria dell'imperialismo romano, a sua volta, si può spiegare come il risultato di quattro fattori: il nuovo indirizzo fornito da Roma alle forze sociali - vale a dire militari - dell'Italia antica; l'assoluta incapacità di qualsiasi esercito ellenistico di rivaleggiare con i Romani sul campo di battaglia; il penoso sgretolamento della civiltà celtica e sue appendici, processo che si protrasse per secoli e permise alla fine ai Romani di controllare le risorse dell'Europa occidentale, dall'Atlantico alle regioni danubiane; e per finire, la cooperazione tra gli intellettuali greci e gli scrittori e politici italiani per dar vita ad una nuova cultura bilingue che forni di un senso la vita sotto la dominazione romana. Solo gli Ebrei e gli Iranici tennero testa ai Romani, come già ai Seleucidi. Gli Ebrei non avevano possibilità di vincere, tuttavia, nel corso delle loro vicissitudini, uno dei loro gruppi minoritari si rese autonomo e lanciò all'impero romano una sfida assai più radicale di quanto gli antichi fedeli del Tempio di Gerusalemme avessero mai fatto. Quanto alla dinastia arsacide della Partia, essa proclamò la sua indipendenza nel 247 a.C. circa e onorò questo impegno. L'Iran rimase indipendente per nove secoli; nel suo caso, l'elemento di forza di cui tener conto non era solo quello militare, ma anche quello costituito dalla sua tradizione religiosa.

Quattro dei cinque protagonisti della nostra storia - Greco-macedoni, Romani, Ebrei e Celti - entrarono in contatto fra loro per la prima volta nel periodo ellenistico. Anzi, in pratica, i Greci scoprirono Romani, Celti ed Ebrei solo dopo Alessandro il Grande. C'è in questo un aspetto paradossale: colonie greche avevano prosperato per secoli in Italia, non lontano da Roma; Massalia aveva avuto contatti diretti con i Celti almeno dal V secolo a.C.; gli Ebrei abitavano una regione in cui erano spesso acquartierate guarnigioni di mercenari greci e dove passavano sovente mercanti della stessa provenienza. Gli Iranici, che si sottrassero ben presto al controllo ellenistico e sfuggirono sempre a quello romano, furono anche il solo popolo che i Greci avessero conosciuto e apprezzato prima di Alessandro. Il caso dell'impero persiano era in realtà del tutto differente, perché aveva dominato dei Greci. Tuttavia il periodo ellenistico significò anche per gli Iranici un diverso criterio di valutazione: il profeta Zoroastro sostituì re Ciro nel ruolo di figura iranica più rappresentativa. Roma prese il posto della Persia nella parte di impero da cui i Greci erano direttamente minacciati. La Partia era ormai un paese remoto, quantunque temibile; i magi possedevano un po' del prestigio della misteriosa regione da cui provenivano, e offrivano beni spirituali loro propri.

Così l'età ellenistica vide un avvenimento culturale di prim'ordine: il confronto cioè tra i Greci e quattro altre civiltà, tre delle quali praticamente sconosciute prima d'allora, e la quarta conosciuta in circostanze assai diverse. Mi è parso che la scoperta di Romani, Celti ed Ebrei da parte dei Greci e la loro rivalutazione della civiltà iranica si potessero isolare come argomento di queste Trevelyan Lectures. I particolari sono poco conosciuti e il quadro generale non è chiaro. Ci sono ovviamente riferimenti d'obbligo all'Egitto e a Cartagine: Ermete Trismegisto emerse dall'Egitto più o meno nel periodo in cui i magi divenivano personaggi degni di rispetto presso i Greci, e dovranno essere presi in considerazione insieme. In entrambi i casi, la scuola platonica svolse un ruolo essenziale. Anche se Platone non affermò mai esplicitamente che Thot, l'inventore della scienza, era da identificarsi con Ermete, l'identità è affermata da Aristosseno di Taranto e da Ecateo di Abdera (Stobeo, I: *Proemio* 6, p. 20 Wachsmuth = Aristosseno, fr. 23 Wehrli; Diodoro, 1.16). La ricerca di capi carismatici tanto in campo culturale che religioso, non si limitò mai ad un solo paese. All'inizio del II secolo a.C., essa comprendeva già bramini, magi, sacerdoti egiziani e druidi, come sappiamo dagli autori citati da Diogene Laerzio nel suo proemio. Il gruppo continuò ad ingrossarsi, finché sant'Agostino - o piuttosto la sua fonte -lo portò a comprendere tutti i

barbari: «Atlantici Libyes, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani» (*De Civitate Dei* VIII 9).

Due considerazioni mi hanno tuttavia persuaso a tenere l'Egitto al margine della mia ricerca: la prima è che questo paese aveva suscitato l'interesse dei Greci fin dai tempi omerici, come terra di difficile accesso e di costumi sconcertanti. Mai lo si considerò come una potenza politica; tutt'al più come il deposito di un sapere fuori dal comune. Per giustificare il tanto tempo dedicato a questo paese, Erodoto forni due motivazioni, in ultima analisi contraddittorie: la prima, che «gli Egiziani si comportano in gran parte dei loro usi e costumi esattamente al contrario di come l'umanità fa comunemente» (II 35); la seconda, che i Greci derivarono dagli Egiziani una parte così preponderante delle loro conoscenze scientifiche e religiose, che perfino coloro che «sono detti seguaci di Orfeo e di Bacco, sono in realtà seguaci degli Egizi e di Pitagora» (II 81). Il criterio di valutazione greco dell'Egitto non subì nel periodo ellenistico una modifica sostanziale, anche se la comparsa di Ermete Trismegisto come dio di sapienza rappresentò un fatto nuovo. La seconda considerazione è legata al fatto che la cultura egizia originaria decadde nell'età ellenistica perché soggetta al diretto controllo greco, fino a divenire indice di classe sociale inferiore. Il «carattere ermetico della lingua e della scrittura», come l'ha definito Claire Préaux («Chroniques d'Egypte», 35, 1943, p. 151), rese straordinariamente difficili le comunicazioni tra i sacerdoti di lingua egizia - per non parlare dei contadini - e i Greci. La produzione di una letteratura copta nelle nuove condizioni apportate dal Cristianesimo testimonia la vitalità di questa cultura sotterranea. Ma i Greci ellenistici preferirono le mitiche immagini di un Egitto senza tempo al pensiero egizio dei loro giorni.

La cultura cartaginese, d'altro canto, non ebbe una decadenza: fu stroncata dai Romani che, in maniera simbolica, donarono ai sovrani numidi la più grande biblioteca di Cartagine (Plinio, *Naturalis historia* XVIII 22). Sarei ben felice di parlare del patrimonio ideale di Cartagine, se solo lo conoscessimo. Al pari delle città fenicie della Siria, Cartagine si era sempre più ellenizzata; Aristotele l'aveva trattata estesamente come *una polis* greca. Nel 240-230 a.C. circa, Eratostene associò Cartaginesi, Romani, Persiani e Indiani come i popoli barbari che più si avvicinavano al livello della civiltà greca, specificando che i meglio governati erano Cartaginesi e Romani (Strabone, I 4.9).

Durante la seconda guerra punica, Annibale godette del sostegno di

storici greci come Sileno di Caleacte e Sosilo di Sparta, e naturalmente strinse un'alleanza con Filippo V di Macedonia. Nella mia seguente conferenza presenterò alcune prove del fatto che, negli anni 190-185 a.C., non erano pochi coloro che in Grecia guardavano ad Annibale come a un possibile salvatore dal pericolo romano. Attacchi denigratori al carattere dei Cartaginesi si potevano trovare nelle pagine dello storico siciliano Timeo ancor prima che oratori e scrittori romani trasformassero la *Punica fides* in uno slogan. C'è tuttavia da dubitare che molti Greci si lasciassero ingannare da un tale tipo di propaganda. Polibio rifiutò di prestarvi fede (cfr. per esempio IX 26.9; XXXI 21.6). Nonostante Catone e Cicerone, e forse Ennio, anche fra gli scrittori latini vi fu chi rifiutò di unirsi al coro: non c'è niente di particolarmente negativo nel *Poenulus* di Plauto; Cornelio Nepote tracciò un ritratto di Annibale molto favorevole; Virgilio fu ad un passo dal trasferire ad Enea la *Punica fides.* Solo scrittori greci del periodo imperiale, come Plutarco e Appiano, accettarono quella che ormai era l'immagine letteraria convenzionale dei Cartaginesi, senza riflettere sul fatto che la *Punica fides* aveva il suo corrispondente nella *Graeca fides.* Nel corso del II secolo a.C. esistette senz'altro, tra Greci e Cartaginesi, la percezione del pericolo e degli interessi che li accomunavano. Tale comunanza fu rinvigorita dal notevole contributo apportato alla filosofia greca da uomini di origine fenicia. Giamblico fornisce i nomi di Pitagorici cartaginesi (*Vita Pythagorae* 27.128; 36.267). Una delle poche informazioni precise di cui disponiamo, fa supporre che, se i Romani non avessero distrutto Cartagine, gli intellettuali della città sarebbero diventati filoromani al pari dei Greci. Un giovane cartaginese di nome Asdrubale si recò ad Atene verso il 163 e tre anni più tardi entrò nell'Accademia guidata da Carneade. Divenne poi famoso col nome greco di Clitomaco, e nel 127 fu riconosciuto capo ufficiale della scuola. Egli dedicò dei libri a Lucio Censorino, console nel 149, e al poeta Lucilio; lodò, o forse adulò, Scipione Emiliano nel 140 circa. Il fatto che scrisse parole consolatrici per i suoi concittadini cartaginesi, dopo la distruzione della città nel 146, non contrasta con la sua devozione ai Romani. Ancora Cicerone lesse quell'opera (*Tusculanae* III 54), ed essendo piuttosto insensibile a simili faccende, non avverti l'orrore della situazione. C'è da chiedersi dov'erano i Cartaginesi a cui Clitomaco elargiva il suo conforto; egli era stato preso nella spirale che trasformò il suo contemporaneo Polibio nel campione dell'ordine e della legalità di Roma.

Un altro di questi Cartaginesi errabondi che si mosse tra la Grecia e Roma

nel II secolo a.C., è da ravvisarsi probabilmente in Prode, figlio di Eucrate, un cartaginese che Pausania cita in due occasioni. La prima citazione (IV 35-4) ci informa che Prode paragonò Alessandro a Pirro e trovò che il primo godeva di maggior fortuna, ma il secondo possedeva doti tattiche superiori. Nella seconda citazione (II 21.6) sembra che Prode abbia scambiato la Gorgone Medusa uccisa da Perseo per di una selvaggia etnia libica: «egli [Prode] aveva visto un uomo di quella etnia, trasportato a Roma». I nomi di Prode e di suo padre, dal suono greco, sono più probabilmente un segno di ellenizzazione che di origine greca vera e propria. Prode usò le doti di spirito in quel genere di giochi intellettuali - interpretazione razionalistica dei miti, confronti tra noti condottieri -, che piacevano al pubblico greco e romano. Anch'egli sembra fosse stato preso nella spirale greco-romana, seppure ad un livello più basso. Sfortunatamente non possediamo elementi sufficienti per delineare in modo organico l'opinione che Cartaginesi e Greci avevano gli uni degli altri nel III e II secolo, e il modo come Roma giunse ad approfittare della situazione - non poco, certamente, grazie all'importazione di uno schiavo africano che divenne il più raffinato degli scrittori di teatro ellenizzati in lingua latina, Terenzio.

Dedicherò pertanto la parte sostanziale delle mie conferenze a uno studio dei legami culturali che intercorsero tra Greci, Romani, Celti, Ebrei e Iranici nell'età ellenistica. Farò riferimento alla Grecia classica solo nella misura in cui si renderà necessario alla comprensione degli avvenimenti successivi. Quanto mi propongo di verificare è in che modo i Greci giunsero a conoscere e valutare questi gruppi etnici a loro estranei in rapporto con la loro propria civiltà. Mi aspettavo di scoprire interdipendenza, ma non uniformità, nell'approccio greco agli altri popoli e nella loro risposta all'approccio greco (quando gli elementi in nostro possesso permettono l'individuazione). Quanto non mi aspettavo di trovare - e ho trovato - era una forte pressione romana sulle relazioni intellettuali tra Greci ed Ebrei o Celti o Iranici, non appena quella potenza cominciò ad essere avvertita fuori d'Italia, nel II secolo a.C. L'influenza di Roma sullo spirito di quanti vennero a contatto con essa, fu rapida e profonda.

II.

La civiltà ellenistica rimase greca nel linguaggio, nei costumi e, soprattutto, nella presunzione. La superiorità della lingua e dei modi greci era

data tacitamente per scontata tanto ad Alessandria ed Antiochia quanto ad Atene. Ma durante il III e II secolo a.C. emersero degli indirizzi di pensiero che ridussero la distanza tra i Greci e gli altri popoli. Questi ultimi sfruttarono a un grado senza precedenti l'opportunità di fornire ai Greci, in greco, informazioni sulla propria storia e le proprie tradizioni religiose. Ciò significò che Ebrei, Romani, Egiziani, Fenici, Babilonesi e perfino Indiani (gli editti di Asoka) fecero il loro ingresso nella letteratura greca con contributi loro propri: quanto Xanto fece per i Lidi nel V secolo a.C., divenne una pratica consueta. Il pantheon greco accolse più divinità straniere che in qualsiasi altro periodo, dalla preistoria in poi. I barbari, dal canto loro, non si limitarono ad accettare le divinità greche, ma rimodellarono a loro immagine molte delle proprie. Si trattò di un sincretismo asistematico che ebbe una riuscita particolarmente brillante in Italia (Etruria e Roma), lasciò un'impronta a Cartagine, in Siria e in Egitto, falli in Giudea, fu piuttosto irrilevante in Mesopotamia, e influenzò almeno l'iconografia, se non la sostanza, della religione indiana attraverso l'arte di Gandhāra. L'idea di una sapienza barbarica guadagnò consistenza e consenso tra quanti si consideravano greci. Già nel V e IV secolo a.C., i filosofi e storici greci avevano manifestato un profondo interesse per le dottrine e i costumi stranieri, mostrandosi inclini a riconoscere ad essi un certo valore. La storia degli studi compiuti da Pitagora sotto la guida di maestri barbari si trova già in fonti del IV secolo, e forse più antiche. Ermete Trismegisto, Zoroastro e i suoi magi e, in misura minore, Mosè e Abramo divennero personaggi degni di rispetto, forniti di dottrine personali sulle attività del mondo della natura. Comunque l'influenza culturale delle popolazioni barbariche fu avvertita nel mondo ellenistico solo nella misura in cui tali popoli erano in grado di esprimersi in greco. Nessun greco lesse le Upanishad, le Gāthā e i libri sapienziali egizi. Era davvero molto difficile trovare qualcuno estraneo all'ambito ebraico che leggesse la Bibbia in greco, anche quando fu disponibile in quella lingua. Il greco rimase, per tutti coloro che lo parlavano, il solo mezzo d'espressione della civiltà. Perfino nel I secolo d.C. l'autore del *Periplo del mare Eritreo*, non poteva trovare miglior segno di un'educazione raffinata per un re d'Etiopia - per controbilanciare la sua ben nota avidità di denaro - che la sua conoscenza del greco. L'ebreo Filone esaltò Augusto per aver esteso la sfera dell'Ellenismo (*Ambasceria a Gaio* 147).

Lo sforzo che le popolazioni indigene compivano per farsi ascoltare dai Greci, era evidentemente incoraggiato dalla curiosità che questi ultimi

manifestavano verso di esse e, in termini generali, corrispondeva alla situazione politica. Ma i Greci si trovavano raramente in condizione di verificare quanto gli indigeni raccontavano, poiché non conoscevano la loro lingua. Questi ultimi, d'altra parte, essendo bilingui, avevano un'acuta percezione di quanto i Greci volevano sentire da loro, e si esprimevano di conseguenza. Questo atteggiamento degli uni verso gli altri non giovò né alla sincerità né all'autentica comprensione. Quando il discorso era disinteressato, abbondavano visioni utopiche e idealizzazioni; quando si perseguiva un fine immediato, prevalevano la propaganda, l'adulazione e le accuse reciproche. Nonostante tutto, il mondo mediterraneo aveva trovato una lingua comune, e quindi una letteratura impareggiabilmente aperta ad ogni sorta di problemi, dibattiti, sentimenti. La novità di tale situazione ci apparirà più chiaramente se la confrontiamo con quella che si può definire la situazione classica del mondo antico, tra il 600 e il 300 a.C. Dopo la pubblicazione avvenuta nel 1949 del libro di Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* - la prima opera storica originale comparsa in Germania nel dopoguerra - è divenuto un luogo comune parlare di *Achsenzeit*, di periodo assiale, che incluse la Cina di Confucio e Lao-Tze, l'India di Buddha, l'Iran di Zoroastro, la Palestina dei profeti e la Grecia dei filosofi, dei tragici e degli storici. Tale formulazione contiene un profondo elemento di verità. Tutte le civiltà ricordate mostrano di possedere conoscenza della scrittura, una complessa organizzazione politica che comprende governo centrale e autorità locali, un'elaborata pianificazione urbanistica, avanzate conoscenze nel campo della tecnica metallurgica e attività diplomatica a livello internazionale. In tutte queste civiltà esiste una profonda tensione tra potere politico e movimenti intellettuali. Si notano ovunque tentativi d'introdurre una maggior integrità, una maggior giustizia, una più profonda tensione morale e una spiegazione delle cose in termini più universali. Nuovi modelli di realtà, concepiti in chiave mistica, profetica o razionale, vengono proposti come critica o come alternativa a quelli dominanti. Ci troviamo nell'età della critica, ed elementi di critica sociale traspaiono perfino nelle oscure immagini delle Gāthā di Zoroastro. La personalità dei critici non può che emergere: sono i maestri il cui pensiero ha tuttora un peso e dei quali ricordiamo i nomi.

Non è mio compito cercare d'illustrare qui gli aspetti che movimenti come quelli che abbiamo ricordato, di così diversa natura, ebbero in comune. Quello che c'importa è che essi procedettero indipendentemente gli uni dagli altri e, per quanto sappiamo, s'ignorarono vicendevolmente. Durante

l’impero persiano, l’aramaico non svolse la funzione di lingua internazionale che fu propria del greco nel periodo che segui ad Alessandro. L’aramaico non penetrò profondamente in Grecia o in Italia. Ci sono però eccezioni: citerei la lettera in caratteri assiri spedita dalla Persia a Sparta, che gli Ateniesi intercettarono e riuscirono a tradurre nel 425 a.C.; perché Tucidide, con l’espressione *Assyria grammata*, indica sicuramente un testo aramaico (IV 50). Se è vero che Democrito non conosceva in realtà le massime di Ahiqar che si pensava avesse fatto sue, sappiamo che almeno Teofrasto era informato su di esse (Diogene Laerzio, V 50; Clemente Alessandrino, *Stromata* I 15.69). Tuttavia la letteratura aramaica a diffusione internazionale dovette avere una dimensione limitata, tanto per varietà che per quantità. La mescolanza di ebraico e di aramaico che si riscontra in due libri della Bibbia, indica come l’aramaico, almeno a livello ebraico, fosse scritto per un pubblico non più internazionale di quello che era in grado di leggere l’ebraico. È vero che gli Ebrei, anche quando usarono il greco, mantennero assai spesso il loro bilinguismo per uso interno; ma la dimensione della loro produzione apologetica in lingua greca indica che guardavano ad un pubblico di Gentili. Nessuna intenzione del genere è rilevabile nei libri di Esdra o di Daniele.

L’*Achsenzeit*, l’età assiale, rappresenta lo sviluppo parallelo di diverse civiltà. È significativo che la posizione centrale di questa *Achsenzeit* non spetti a Mesopotamia ed Egitto, due civiltà che avevano molti contatti tra loro, e con la Persia, la Giudea e la Grecia. Ma Mesopotamia ed Egitto vivevano ancora in un mondo costruito nel II millennio sulla base del potere monarchico: quello mesopotamico, posto sotto la tutela degli dèi, quello egiziano, intrinsecamente divino. Essi non dovettero affrontare riforme o proteste a metà del I millennio a.C. In Egitto prevalse la morale del silenzio; quanto alla Mesopotamia - sia l’Assiria che la Caldea -, sembra che propendesse più alla conquista di altri paesi che all’autocritica. Gli uomini che in Grecia, in Giudea, in Persia, in India e in Cina trasformarono i loro paesi attraverso la loro critica dell’ordinamento tradizionale, non comunicarono tra loro e non diedero vita ad una civiltà internazionale. Quanto costituisce la novità dell’età ellenistica, è il fatto che le idee vi ebbero circolazione internazionale, mentre la loro carica rivoluzionaria andò fortemente riducendosi. Confrontata con la precedente età assiale, quella ellenistica appare moderata e conservatrice. Fino alla comparsa sulla scena di san Paolo, l’atmosfera generale è caratterizzata dalla rispettabilità.

Quello che accentua la fisionomia particolare della civiltà ellenistica, è il ruolo eccezionale che giunsero a giocarvi due gruppi stranieri, Ebrei e Romani. Gli Ebrei restarono fondamentalmente convinti della superiorità delle loro credenze e del loro sistema di vita, e combatterono per preservarli. Eppure continuarono a confrontare le loro idee con quelle greche, a far propaganda alle proprie convinzioni assorbendo nel contempo molti concetti e costumi greci, e alla fine si trovarono trascinati in quel confronto globale tra valori greci e valori ebraici che chiamiamo Cristianesimo. I Romani non presero mai molto sul serio i propri rapporti intellettuali con l'Ellenismo: essi agivano da una posizione di forza e, senza darsi troppo da fare, conservarono una netta coscienza della propria identità e superiorità. Pagavano i Greci perché insegnassero loro il proprio sapere, e spesso non dovevano neppure pagarli perché si trattava di loro schiavi. Comunque, attraverso l'assimilazione e l'appropriazione di tante divinità, convenzioni letterarie, forme artistiche, idee filosofiche e costumi sociali di origine greca, i Romani crearono fra se stessi e i Greci un rapporto reciproco tutto particolare; questo si rese tanto più possibile in quanto i Romani avevano fatto della loro lingua uno strumento culturale che poteva rivaleggiare con quella dei Greci ed era in grado di rendere con notevole precisione il pensiero di questi ultimi (anche se essi non accettarono mai interamente questa realtà). Nessun'altra lingua antica riuscì a tanto; non si trattò di una pura conseguenza dell'affinità esistente tra lingue indoeuropee, dal momento che anche il celtico, il persiano, il sanscrito e il pāli appartenevano a questo ceppo linguistico. A partire dal III secolo a.C. era esistito un Ellenismo latino, e non fu mai identico a quello greco e tuttavia mai separabile da esso. Coloro che ad esso diedero vita divennero, nello spazio di due secoli, i padroni del mondo di lingua greca. Successivamente, la distinzione tra Ellenismo greco e romano rimase forte ma senza alcuna barriera politica; e la rivoluzione cristiana li coinvolse entrambi.

Il confronto tra l'età «assiale» e quella ellenistica serve a ricordarci che l'Ellenismo influenza ancora il nostro atteggiamento nei confronti delle antiche civiltà. Dal tempo di Attila in poi, molti fattori hanno contribuito all'erosione della visione ellenistica del mondo, ma l'*homo europaeus* è rimasto intellettualmente condizionato dai suoi antenati ellenistici. Il triangolo Grecia-Roma-Giudea mantiene ancora una posizione chiave, ed è probabile la mantenga fintanto che il Cristianesimo rimarrà la religione del mondo occidentale. La Persia, la Mesopotamia e l'Egitto conservano più o

meno la posizione in cui l'erudizione ellenistica li aveva situati come depositari della sapienza barbarica. I Fenici, e in particolare i Cartaginesi, hanno ancora un posto di rilievo nei nostri manuali di storia per le loro istituzioni e colonizzazioni perché i Greci si identificavano in queste attività. I Celti, che furono solo sfiorati dalla civiltà ellenistica e rappresentarono la maggiore ragione di allarme per Greci e Romani, sono stati semplicemente esclusi dall'orizzonte del tradizionale mondo civile occidentale. Il ritratto che ne diamo corrisponde ancora a quello di Posidonio. Solo a Vercingetorige, a Boudicca e a qualche druido è concesso di ricordare agli scolari della Comunità Europea che i Celti esistettero davvero nell'età di Roma. Il bagaglio medio di conoscenze che un individuo colto d'oggi possiede sull'India, non è superiore a quello che si riscontra in scrittori greci e latini. Perfino ai nostri giorni, il curriculum scolastico tradizionale non prevede nessun obbligo di sapere qualcosa sulla Cina, dato che sia Greci che Romani non ne sapevano niente, o quasi. Il secolo XVIII mise in atto la più grande opera di salvataggio di civiltà dimenticate che l'umanità avesse mai visto, e di cui beneficiarono maggiormente i Cinesi, gli Indiani e i Celti. Ma le conseguenze furono avvertite soltanto da professori, filosofi, poeti ed eccentrici. La cultura ellenistica intralciò lo sviluppo parallelo di culture differenziate che aveva interessato nei secoli precedenti un'area estesa dalla Cina alla Grecia. Essa riconobbe, e allo stesso tempo circoscrisse, l'importanza dell'Egitto, della Mesopotamia, e soprattutto dell'Iran; creò una situazione privilegiata, fatta di stimolo e sfida reciproca tra Greci e Romani e, in un'area più limitata, tra Greci ed Ebrei.

III.

È la particolare posizione di Roma in questo triangolo che merita la massima attenzione, e che considereremo per prima. I primissimi rapporti tra Romani e Greci furono privi di qualsiasi rivalità. La Roma monarchica viveva sotto l'influenza della cultura etrusca, e questa assorbiva una grande quantità di merci greche. Ogni nuova scoperta archeologica sottolinea gli stretti contatti che esistettero tra i Greci e gli Etruschi nel VI secolo. L'ultima rivelazione riguarda l'insediamento greco di Graviscae, uno dei porti di Cere, col suo tempio e la sua offerta votiva greca, opera di Sostrato di Egina. Ora sappiamo dove quest'uomo guadagnò il suo denaro: in Italia, e non a Tartesso, come si era erroneamente dedotto da Erodoto (IV 152). Il caso

dell'Etruria ci insegna che l'assimilazione di numerose tecniche e nozioni non implica necessariamente una reale comprensione tra due civiltà. Gli Etruschi rimasero un enigma per i Greci - è questa una delle molte ragioni per cui rappresentano tuttora un enigma per noi. Se i Romani avessero seguito l'esempio etrusco, Eraclide Pontico non avrebbe chiamato Roma col nome di *polis hellenís* già alla metà del IV secolo a.C. (Plutarco, *Camillus* 22). Aristotele suggeriva probabilmente la stessa idea attribuendo la fondazione di Roma ad un gruppo di Achei di ritorno da Troia (Dionigi d'Alicarnasso, I 72.3). Tradizioni su qualche legame esistente tra Romani e Greci acquistarono credito, dato che Demetrio Poliorcete fece riferimento alla «affinità tra Romani e Greci» nella sua protesta a Roma contro i pirati di Anzio, probabilmente dopo il 295 a.C. (Strabone, V 3.5). Due aspetti contrastanti distinguono le relazioni tra Roma e il mondo ellenico durante il V e IV secolo a.C. Da un lato si verificò sicuramente una riduzione dei rapporti commerciali, dato che le importazioni dalla Grecia furono inferiori a quelle del VI secolo. I Greci metropolitani conobbero Roma solo come città collocata in una imprecisata lontananza. Perfino i Greci dell'Occidente, ad eccezione di Massalia, prestarono scarsissima attenzione. La tradizione annalistica ha pochi eventi da riferire: qualche acquisto di cereali in periodi di carestia, e l'offerta a Delfi dopo la distruzione di Veio. Nessuno scrittore greco visitò Roma e nessuno storico greco ne raccontò la storia con qualche ampiezza. D'altro canto, lo sviluppo sociale di Roma l'allontanò dall'Etruria e la rese simile ad una città greca; questa è la realtà che Eraclide Pontico riconobbe.

L'istituzione delle centurie da parte di Servio Tullio - ispirate o no al modello soloniano delle quattro classi - fece di Roma una città timocratica. Le XII Tavole, anche se non modellate sulla legislazione greca, fornirono a Roma una costituzione scritta di tipo greco. L'emancipazione della plebe e la sua progressiva partecipazione al governo, sembrano senza equivalenti in Etruria ma sono facilmente comprensibili in termini greci. In più, pare che la plebe romana mostrasse un interesse particolare per il patrimonio religioso e morale greco. Il tempio di Cerere (Demetra), consacrato nel 493 a.C., era considerato un santuario plebeo; tanto le decorazioni che le sacerdotesse erano di provenienza greca (Plinio, *Naturalis historia* XXXV 154; Cicerone, *Pro Balbo* 55). L'istituzione del collegio misto patrizio-plebeo dei *Decemviri sacris faciundis* coincide con la piena parificazione delle due classi nelle *Leges Liciniae-Sextiae* del 367 a.C. I membri del collegio erano tenuti con

ogni probabilità a conoscere un po' di greco, se dovevano consultare i libri sibillini. Per finire, è curioso che i primi due *cognomina* greci dell'onomastica romana appartengano a due consoli plebei: Quinto Publilio Filone, console nel 339 e nel 327 a.C., e Publio Sempronio Sofo, console nel 304 a.C. Se l'introduzione del culto greco di Apollo in Roma nel 435 circa fu dovuta ad un'iniziativa plebea, è un interrogativo che non trova risposta. Roma disponeva ovviamente di magistrati in grado di condurre trattative con i Greci secondo corretti termini diplomatici, allorché entrò in stretto contatto con loro durante la conquista dell'Italia meridionale, negli ultimi decenni del IV secolo. Verso il 333 Roma stipulò una specie di trattato con Alessandro d'Epiro, durante la sua campagna in Italia; la subitanea scomparsa di quest'ultimo privò l'avvenimento della sua potenziale importanza. Sette anni più tardi Napoli divenne alleata di Roma *aequo iure*; è significativo il fatto che il comando della spedizione in Campania che condusse a questo patto nel 326, fosse affidato a Quinto Publilio Filone, il console dal *cognomen* greco.

Roma, non la Grecia, predispose le condizioni che dovevano trasformare i rapporti tra loro in una relazione tanto irripetibile. I Greci non si sforzarono oltre il minimo di attenzione richiesto dalla loro posizione. Non sorprende che presero nota del sacco di Roma da parte dei Galli, perché un tale spostamento di popolazioni celtiche non sarebbe potuto sfuggire a Massalia, e perché gli invasori rappresentavano un pericolo anche per la Magna Grecia - oltre al fatto di essere impiegati come mercenari da Dionisio I. I Romani decisero di scoprire la natura dei Greci, cercarono di impararne la lingua, accettarono le loro divinità e rimodellarono la propria costituzione secondo linee che alcuni Greci riconobbero simili a quelle delle loro stesse costituzioni. Alla fine del IV secolo, gli aristocraticissimi Fabii, noti fino ad allora come esperti in lingua ed affari etruschi, decisero di darsi alla lingua e all'arte greca, nonché alla diplomazia nel mondo ellenico. Dio solo sa cosa indusse Gaio Fabio Pittore a dipingere il tempio della Salute nel 302 a.C. - «sordidum studium», secondo Valeria Massimo (VIII 14.6). Ma nel 273, due dei tre ambasciatori presso Tolomeo Filadelfo erano Fabii (Valeria Massimo, IV 3.9).

I Greci non reagirono - o meglio, non si spinsero oltre la superficie della vita romana - finché non si trovarono essi stessi di fronte una potenza di prim'ordine, che aveva sconfitto le truppe di Pirro in campo aperto. I Tolomei, vicini dei Cartaginesi, che erano alleati dei Romani, furono i primi monarchi ellenistici che cercarono di stringere amicizia con la nuova,

imprevista potenza. Timeo, uno storico siciliano benché residente ad Atene, raccolse per primo notizie approfondite sul passato dei Romani. Egli non era il primo ad interessarsi a Roma; sicuramente Teofrasto, e forse Callia di Siracusa l'avevano preceduto. Il suo contemporaneo Ieronimo di Cardia inserì una digressione su Roma nella sua storia dei Diadochi. Ma, per quanto ne sappiamo, nessuno dedicò tanto spazio e tanta attenzione a Roma quanto Timeo, e nessun altro fu tanto influente. Egli diede una sua data personale per la fondazione di Roma, fece ricerche dirette sui Penati di Lavinio, descrisse la cerimonia rituale del «cavallo d'ottobre» nel Campo Marzio, attribuì a Servio Tullio l'introduzione della moneta, ecc. Timeo possedeva certamente un resoconto dettagliato delle origini di Roma. Non vedo alcuna ragione di dubitare che Licofrone scrisse la sua Alessandra nel 270 a.C. circa, dopo aver letto qualcosa di Timeo. Se è così, i versi 1226-31 si devono interpretare come il riconoscimento della nuova situazione attraverso una formula tradizionale: Roma comanda ora su terra e mare. Ma se qualcuno rifiuta di credere che verso il 270 a.C. Licofrone potesse dire dei Romani: «E la fama della stirpe dei miei antenati sarà perciò innalzata al massimo grado dai loro discendenti che, con le loro lance, conquisteranno la gloria più eccelsa, ottenendo lo scettro e la signoria di terra e mare», non discuteremo sulla data dell'Alessandra; su di essa si è già scritto abbastanza. Ci sono altri segni a indicare che i Greci cominciarono ad accorgersi degli aspetti particolari della vita sociale dei Romani e della loro condotta nel settore degli affari internazionali. È vero che il famoso apparato di valori romani - fides, constantia, severitas, gravitas, dignitas, auctoritas, ecc. - fu scoperto per la prima volta da professori tedeschi durante la Prima guerra mondiale, e aiutò i loro allievi a segnare il passo mentre Hitler decideva cosa fare dei classici. Ma alcuni aspetti caratteristici dei Romani riscossero un sincero apprezzamento da parte greca nel III secolo a.C. La *fides* romana fini sulle monete di Locri verso il 274 a.C. (B. V. Head, *Historia numorum*, p. 104); la *devotio* di Decio a Sentina attirò apparentemente l'attenzione dello storico contemporaneo Duride (76 F 56 Jacoby); l'esemplare rimprovero di una *matrona* romana al figlio fu riportato da Callimaco nei suoi *Aitia* (fr. 107 Pfeiffer). Eratostene ammirò sia l'ordinamento politico romano che quello cartaginese (Strabone, I 4.9). Aristone di Salamina in Cipro, che visse probabilmente alla metà del III secolo a.C., è, a detta di Arriano (VII 15.5), uno dei due storici che non solo parlò di un'ambasceria inviata da Roma ad Alessandro il Grande, ma mise in bocca a quest'ultimo una profezia sulla

futura grandezza di Roma, tanta era stata l'impressione prodotta su di lui dagli ambasciatori. Sfortunatamente il testo di Arriano è un po' vago sull'autore della profezia. Alla fine del III secolo Filippo V di Macedonia presentò come un esempio ai riluttanti cittadini di Larissa la politica romana sulla regolamentazione del diritto di cittadinanza (*Syll*.[3] 543). Si tratta di esempi banali; essi servono tuttavia a mostrare come i Greci andavano scoprendo in Roma, seppure in forma non precisa, qualcosa che loro stessi non avevano.

Fa piacere osservare i Fabii che imparavano il greco mentre i Greci ammiravano la *fides* romana. Ma dovremmo forse prestare più attenzione ad un altro fatto. Il momento decisivo del processo di assimilazione romana della cultura greca è quello delle due prime guerre puniche. Mentre combattevano contro Cartagine, i Romani impararono il greco e assorbirono a velocità crescente costumi e sapere ellenici. L'interesse greco per Roma non conobbe un incremento corrispondente; si potrebbe perfino rilevare un calo d'attenzione per gli aspetti particolari di Roma. Ora che i vincitori di Pirro si trovavano impegnati in una lotta apparentemente senza fine con Cartagine, sembrarono scomparire dall'orizzonte degli intellettuali greci. Tra le acute osservazioni del periodo tra il 270 e il 240 circa e il tono adulatorio di poemi come quello di Melinno - che, benché privo di data, si colloca senza sforzo agli inizi del II secolo - dobbiamo riconoscere che esiste un vuoto. Ma gli anni 240-200 a.C. furono esattamente quelli in cui l'epica, la tragedia, la commedia e la storiografia greca divennero parte del sistema di vita romano. La ragione per cui i Romani si gettarono nel difficile compito di assorbire la cultura di un paese straniero proprio mentre si trovavano impegnati in una serie di guerre logoranti con un'altra nazione straniera, rimane uno di quegli enigmi che distinguono i paesi nelle ore più decisive e imperscrutabili della loro storia. Non c'è dubbio che la collaborazione con l'aristocrazia greca o ellenizzata dell'Italia meridionale e della Sicilia fosse divenuta essenziale per Roma; ma questa spiegazione non è sufficiente. L'assimilazione della lingua, delle maniere e delle credenze greche è indistinguibile dalla creazione di una letteratura nazionale che, pur con tutte le sue imitazioni di modelli stranieri, fu immediatamente originale, sicura di sé e aggressiva. Si potrebbero difficilmente trovare due personaggi più irriducibili di Nevio e Catone, creatori rispettivamente dell'epica nazionale e del dramma romani, e della prosa letteraria latina. La creazione di questa letteratura in lingua latina impegnò uomini la cui lingua materna non era, o di certo o probabilmente,

latina: la prima lingua di Livio Andronico era il greco; Ennio parlava originariamente l'asco; anche Nevio probabilmente aveva parlato osco da bambino, essendo campano; Plauto crebbe verosimilmente parlando l'umbro, e Terenzio cominciò, a quanto sembra, col punico. Il commediografo Cecilia Stazio, un insubro dell'Italia settentrionale, parlava per nascita il celtico (san Gerolamo, *Chronicon*, a. 1838, p. 138 Helm), ed è apparentemente il primo scrittore che l'orgogliosa città di Milano abbia mai dato. Sarei più cauto nei confronti di Marco Pacuvio, il tragediografo parente di Ennio. Egli proveniva da Brindisi, il luogo dove venne rinvenuta la più famosa iscrizione messapica (Whatmough, n. 47 4); ma Brindisi divenne una colonia latina nel 244 a.C. ed aveva legami di vecchia data con la greca Taranto, dove alla fine Pacuvio si ritirò. Egli parlò probabilmente solo greco e latino.

Il compito di scrivere in greco opere storiche o discorsi formali fu lasciato agli aristocratici romani, e non a caso. Roma aveva una lunga tradizione cronachistica, custodita da pontefici della classe aristocratica. Solo un aristocratico romano - forse un pontefice lui stesso - come Fabio Pittore, poteva rompere questa tradizione e rendere la versione originaria della storia romana accessibile al mondo colto in genere, come stavano facendo gli abitanti di altri paesi. Fu scrivendo storia in lingua greca che Fabio Pittore rivoluzionò la storiografia romana; non dobbiamo sorprenderei del fatto che si servisse anche di fonti greche, quando erano disponibili, come Diade di Pepareto su Romolo (Plutarco, *Romulus* 3.8). Tenere pubbliche orazioni in greco richiedeva più coraggio; ci sono testimonianze delle figure ridicole che i Romani fecero puntualmente di fronte a sofisticati pubblici greci. Il greco scadente di Lucio Postumio Megello suscitò ilarità a Taranto nel 282 a.C. e contribuì alla guerra successiva (Dionigi d'Alicarnasso, XIX 5; Appiano, *Guerre Sannitiche* 7). Ma lentamente emerse una differenza fondamentale tra Greci e Romani: questi ultimi parlavano ai primi in greco. Flaminino (Plutarco, *Flamininus* 6), il padre dei Gracchi (Cicerone, *Brutus* 20.79) e Lutazio Catulo (Cicerone, *De oratore* II 7.28), parlavano un ottimo greco. Publio Licinio Crasso Dives Muciano, il perfetto esemplare di sfortunato e insopportabile proconsole (console nel 131), poté rispondere in cinque diversi dialetti a supplicanti greci (Valeria Massimo, VIII 7.6; Quintiliano, *Institutiones oratoriae* XI 2.50). Stava al Romano decidere se parlare in latino o in greco ad un uditorio greco - vale a dire, se con o senza interprete - ed Emilio Paolo poteva abilmente passare da una lingua all'altra (Livio, XLV 8.8; 29.3). Solo nel caso di Catone possiamo sospettare che non possedesse

un’alternativa al latino, benché Plutarco sia convinto che avrebbe potuto parlare greco, se lo avesse voluto (Plutarco, *Cato Maior* 12).

I Greci, per quanto ne so, non ebbero mai una possibilità di scelta. Essi potevano parlare ai Romani solo nella propria lingua, e spettava a questi ultimi decidere se richiedere o no un interprete. Dobbiamo supporre che nel 28o a.C., Cinea parlò in greco nel senato romano e fu tradotto da un interprete (Plutarco, *Pyrrhus* 18). Si parla specificamente di un interprete nel caso della missione dei tre filosofi a favore di Atene nel 155 a.C.; l’interprete fu uno dei senatori, Gaio Acilia (Aulo Gellio, *Noctes Atticae* VI 14.9; Macrobio, *Saturnalia* I 5.16). Apollonia Molone fu ascoltato nel senato romano senza l’intervento di un interprete, al tempo di Silla (Valerio Massimo, II 2.3).

Dato che il processo di assimilazione della cultura greca avveniva in modo tanto pacifico, arricchire la propria famiglia di antenati greci, in concorrenza con le migliori famiglie di sicura origine troiana, non creava particolari difficoltà. Fabio Pittore era pronto ad accettare, alla fine del m secolo a.C., la tradizione di un insediamento di Arcadi nel Lazio (fr. 1 Peter). Si credeva che Evandro avesse introdotto nel Lazio un dialetto greco che, debitamente alterato, era divenuto latino (Varrone, fr. 295 Funaioli; Dionigi d’Alicarnasso, I 90.1). I Sabini erano simili ad austeri Lacedemoni moderni; essi acquistarono antenati spartani (Dionigi d’Alicarnasso, II 49; Plutarco, *Numa* 1.1). Secondo Servio, Catone *ipse* raccontò la storia secondo cui il Iacone Sabo, un contemporaneo di Licurgo, emigrò nel Lazio (fr. 51-52 Peter). I Claudii, di famiglia sabina, divennero naturalmente i protettori dei loro parenti spartani (Svetonio, *Tiberius* 6.2; cfr. Diane, LIV 7.2; Silio Italico, VIII 412). I Fabii risposero pretendendo di discendere da Ercole. La prima testimonianza a me nota della speciale devozione di questa famiglia per Ercole risale a Fabio Cunctator, durante la seconda guerra punica (Plinio, *Naturalis historia* XXXIV 40). E quasi certo che Friedrich Miinzer si sbagliò, prendendo la leggenda della discendenza dei Fabii da Ercole per l’invenzione di un antiquario augusteo (Pauly-Wissowa, s.v. «Fabii»). È vero, comunque, che gli aristocratici romani erano in genere diffidenti nei confronti delle origini divine. Ascendenti greci o troiani erano un sostegno più che sufficiente alle loro pretese di potere. Non è naturalmente mia intenzione suggerire che questa rivoluzione intellettuale, e implicitamente politica, procedette senza il minimo attrito. Alcuni filosofi epicurei furono cacciati da Roma nel 173 o nel 154 a.C. (Ateneo, XII 547*a*). Nel 161 si ebbe un *senatus*

consultum che proibiva a filosofi e retori di risiedere a Roma (Svetonio, *De grammaticis et rhetoribus*, 25 Brugnoli; cfr. Aulio Gellio, *Noct. Att.* XV 11.1). Gli atteggiamenti contraddittori di Catone non hanno bisogno di essere illustrati ulteriormente; egli conosceva probabilmente meglio di qualsiasi suo contemporaneo latino le teorie ellenistiche in materia di storiografia, agricoltura e arte militare, ma si abbandonò a finti accessi d'ira contro gli scrittori greci, e in particolare contro i medici greci: «iurarunt inter se barbaros necare omnes medicina» (Plinio, *Naturalis historia* XXIX 14). Una generazione più addietro, Nevio era stato indotto al silenzio dopo una disputa con l'aristocratica famiglia dei Metelli. Egli fu dapprima incarcerato, e quindi costretto ad abbandonare Roma; si dice che morì nella città punica di Utica, un luogo di ritiro non comune per un intellettuale romano in disgrazia (san Gerolamo, *Chronicon*, a. 1816, p. 135 Helm). I particolari sono troppo incerti ai fini di qualsiasi utile discussione; tuttavia il significato dell'episodio è che verso il 200 a.C. uno scrittore romano si era ingannato sulle sue possibilità d'introdurre nella sua città la libertà di parola esistente nell'Atene del v secolo (Cicerone, *In Verrem, Actio prima* I 10.29 e Pseudo-Asconio, *ad locum*, p. 215 Stangl). Gli intellettuali greci e romani dovettero imparare che l'ellenizzazione a Roma implicava rispetto per l'ordine costituito. La maggior parte degli scrittori si attenne a questa regola e fu ricompensata. L'ex schiavo greco Livio Andronico raggiunse rispettabilità e influenza: gli fu permesso di avere il suo *collegium* personale, un privilegio ambito (Festo, p. 333 Müller, 446 Lindsay). Ennio fu importato a Roma dalla Sardegna da Catone: un'informazione questa (Cornelio Nepote, *Cato* 14) che non mi pare sia stata invalidata dal professar E. Badian (*Ennius*, in «Entretiens», Fondazione Hardt, XVII, 1972, pp. 155 sg.). Cicerone dipinse Ennio come un amico degli Scipioni (*Pro Archia* 9.22) e dei Fulvii Nobiliari (*Tusculanae Disputationes* I 3; *Brutus* 79). Terenzio visse in stretta familiarità con Scipione Emiliano e Gaio Lelio. Dai prologhi delle commedie *Heautontimorumenos* e *Adelphoe* apprendiamo che i suoi concorrenti avevano cercato di screditarlo per questo. Polibio, portato a Roma come ostaggio fin dal 167, entrò naturalmente nello stesso circolo in analoghe condizioni clientelari.

Visto complessivamente, il processo di assimilazione della lingua e della cultura greca fu facile e rapido; filosofi e retori greci entrarono a far parte dell'establishment romano. Quando nel 92 a.C. qualcuno cercò di aprire una scuola di eloquenza in lingua latina - probabilmente per servire qualche causa popolare -, i censori del momento si opposero fermamente al progetto,

dichiarandosi in favore della retorica greca anziché di quella latina (Svetonio, *De grammaticis et rhetoribus* 25; Cicerone, *De oratore* III 24.93). Com'era da aspettarsi, anche i maestri di eloquenza latina divennero ben presto rispettabili; Cicerone scriveva tuttavia ad uno dei suoi corrispondenti che gli anziani meglio educati della sua famiglia l'avevano dissuaso dal frequentare una scuola di quel tipo: «continebar autem doctissimorum hominum auctoritate» (Svetonio, *De rhetoribus* 26). Il greco divenne virtualmente obbligatorio per reggere l'impero romano. Non saremo mai in grado di stabilire quanto del successo dell'imperialismo di Roma sia implicito nello sforzo d'imparare a parlare e pensare in greco, che i suoi cittadini misero in atto con determinazione. Né possiamo far altro che azzardare ipotesi sulle conseguenze del fatto che i Greci non conobbero il latino. Gaetano Salvemini sosteneva che Mussolini finì rovinosamente perché diceva sempre «Ja» a Hitler nel momento sbagliato. Essendo vanitoso, Mussolini non voleva ammettere che il suo tedesco fosse inadeguato ad un colloquio diplomatico. I Greci perlomeno non fecero alcun tentativo di nascondere la propria ignoranza del latino. Ma ebbero l'esatta percezione della grandezza eccezionale di questa nazione che era in grado di persuadere uomini provenienti dalla Magna Grecia, dalla Campania, dall'Umbria e dall'Africa a usare la propria conoscenza del greco per creare una letteratura in latino? Nel periodo tra il 160 e il 60 a.C. vi furono Greci che studiarono la storia e le istituzioni romane, non per adulare i Romani (come troppi fecero), ma per comprendere le loro conquiste. Nella prossima conferenza dovremo chiederci in che misura vi riuscirono, disponendo di una così modesta conoscenza del latino. Il greco obbligatorio, a Cambridge siamo tutti d'accordo, è indispensabile per il mantenimento di un impero; ma è, il latino obbligatorio, necessario per salvare se stessi da un impero?

Capitolo secondo
Polibio e Posidonio

Quante lacrime indica la semplice parola greca ἐδάκρυεν, «egli pianse»? Possiamo essere certi che gli studiosi del mondo classico sanno porsi domande di questo genere. La circostanza è famosa, celebri i protagonisti: Scipione Emiliano che piange su Cartagine in fiamme, e Polibio opportunamente presente e pronto a fargli pronunciare le parole giuste: «Volgendosi subito a me e afferrandomi la mano Scipione disse: "E un glorioso momento, o Polibio, ma ho un terribile presentimento, che uguale sentenza sarà pronunciata un giorno contro la mia patria"» (XXXVIII 21.1). Il testo mutilato di Polibio ci è giunto negli *Excerpta de sententiis*; per la parola chiave ἐδάκρυεν dobbiamo rifarci a Diodoro (XXXII 24), avvalorato da Appiano (*Libro Punico* I 32). E noto che entrambi attinsero a Polibio direttamente o indirettamente: l'integrazione del testo appare corretta.

Scipione, dunque, pianse, e perciò gli studiosi sono autorizzati a chiedere quante lacrime versò. Nel suo pregevolissimo libro su Scipione Emiliano, pubblicato nel 1967, il professar A. E. Astin osserva: «Con l'espressione ἐδάκρυεν Diodoro (Polibio) non vuole necessariamente significare che Scipione versò un fiume di lacrime, che pianse veramente. Possiamo anche immaginare i suoi occhi umidi, con un paio di lacrime che gli rigano le guance; e ciò si concilierebbe meglio con l'elogio polibiano dell'atteggiamento di Scipione: quello cioè di "un grande uomo, un uomo completo, un uomo, in breve, degno di essere ricordato"».

Se gli studiosi della classicità hanno il diritto di contare le lacrime, non dovrebbero tuttavia permettere che pregiudizi da *public school* vizino i loro giudizi storici. Polibio era pronto ad accettare molte, molte lacrime dal suo illustre amico e protettore. Con profonda approvazione egli aveva registrato le lacrime di Antioco III, quando il ribelle Acheo gli fu portato davanti «legato mani e piedi» (VIII 20.9). Sempre lui ci parla delle lacrime di Scipione Africano Maggiore allorché apprese a quali umiliazioni le dame di palazzo dovettero sottostare dopo la sua conquista di Cartagine Nuova (X 18.13). Polibio non inventò tali circostanze. Plutarco derivò quasi certamente da fonte romana - una lettera autobiografica di Scipione Nasica - il suo ritratto di Emilio Paolo, padre di Scipione Emiliano, nell'atto di accogliere re Perseo come prigioniero: «Emilio si alzò e, attorniato dagli amici, gli andò

incontro con le lacrime agli occhi, vedendo in lui un grande, abbattuto miseramente dall'invidia degli dèi e dalla sfortuna» (*Aemilius Paulus* 26.5 sg., trad. C. Carena). Stando al racconto di Plutarco e perciò (come io ritengo) di Scipione Nasica, quest'occasione permise ad Emilio Paolo di concedersi una disquisizione sulla Fortuna. Non è molto importante, a questo punto, stabilire se i generali romani impararono a piangere dai loro avversari ellenistici, così come dagli stessi avevano imparato a scrivere lettere autobiografiche sulle proprie vittorie. I Romani non ebbero bisogno di aspettare i Greci, per scoprire di essere mortali. Ogni generale vittorioso era tenuto ad essere accompagnato durante il suo trionfo da uno schiavo che gli ripeteva a intervalli opportuni: «Respice post te, hominem te memento» (Tertulliano, *Apologeticum* 33.4; Arriano, *Dissertazioni di Epitteto* III 24.85; Zonara, VII 21.9): sebbene si possa obiettare che anche questa sia una interferenza ellenistica in un cerimoniale romano.

Ciò che importa è che Polibio trovò a Roma degli uomini che non differivano dai Greci colti per interessi, idee e reazioni emotive. I sentimenti e il comportamento di alcuni almeno tra i Romani più influenti gli parvero, nelle loro espressioni, perfettamente comprensibili e improntati a grande giudizio. Stando al suo stesso racconto, egli strinse amicizia con i due figli superstiti di Emilio Paolo, scambiando con loro dei libri, subito dopo il suo arrivo a Roma come ostaggio nel 167 a.C. A quell'epoca egli aveva circa trentacinque anni; il minore dei due figli, che, essendo stato adottato nella *gens Cornelia*, aveva assunto il nome di Publio Cornelio Scipione Emiliano - il futuro distruttore di Cartagine - ne aveva circa diciotto. Un giorno che Polibio e Scipione si trovavano soli nelle vicinanze del Foro, il giovane (è ancora Polibio a raccontarlo), «con voce mite e tranquilla, arrossendo ad un certo punto disse: "Perché mai, o Polibio, discorri continuamente con mio fratello Fabio, a lui rivolgi le domande e a lui rispondi e invece trascuri me?"» (XXXI 23. 8-9, trad. Schick). Segui una spiegazione, al termine della quale Scipione, stringendo con calore la destra di Polibio tra le sue mani, disse: «Almeno potessi vedere il giorno nel quale, trascurando tutto il resto, tu rivolgessi a, me le tue cure e vivessi con me» (XXXI 24, trad. Schick). E chiaro che Polibio trasformò consapevolmente questo incontro in un episodio socratico. Esso ricordò a Paul Fried Hinder la scena iniziale dell'*Alcibiade Maggiore* («American Journal of Philosophy», 66, 1945, pp. 337-51 = *Plato* I [1958], pp. 322-32). Il titolo del suo articolo, *Socrates enters Rome*, si giustifica senz'altro sulla base di una più ampia valutazione. Un secolo dopo

Polibio, Cicerone attribuiva a Scipione Emiliano e alla sua cerchia l'introduzione dell'insegnamento socratico a Roma, affermando nel *De republica*: «Scipione e i suoi amici aggiunsero ai costumi propri dei nostri antenati la dottrina di Socrate, a noi straniera» (III 5).

Polibio non avrebbe potuto scrivere la sua storia come fece, se non avesse trovato a Roma una classe aristocratica, con la quale poté stabilire un'intesa istintiva sulla base di una comune visione della vita. Il punto d'incontro fu offerto dalla massiccia infiltrazione di elementi del pensiero e del costume ellenistico avvenuta nel secolo precedente. Ma dobbiamo tener conto di un certo grado di concessioni reciproche. Plutarco riporta nelle sue *Questioni conviviali* (IV, *Proemio*) uno dei consigli che Polibio sembra avesse dato a Scipione dopo esserne divenuto precettore: «Non tornare mai dal Foro finché non hai fatto di uno dei tuoi concittadini un nuovo amico». Ciò mostra come Polibio avesse afferrato molto rapidamente la natura del sistema delle *amicitiae*, cioè delle clientele, fondamento del potere dell'aristocrazia romana. La stessa agevole comprensione lo guidò nel labirinto delle norme, convenzioni e imprevedibili reazioni dei Romani, nel quale molti altri uomini politici ellenistici si erano smarriti. Nessuna difficoltà di comprensione turba mai i ritratti polibiani di personaggi e costumi romani. Le sue passeggiate per le strade di Roma dovevano essere costantemente accompagnate da una sensazione di *déjà vu*; egli dà l'impressione di riconoscere più che di scoprire: gli manca il senso della sorpresa. Polibio è il prototipo dello storico che non si meraviglia mai, proprio come Erodoto quello dello storico che si meraviglia sempre. Certo la padronanza acquisita sia in campo militare che diplomatico gli fu d'aiuto; fu anche fermamente convinto che la costituzione romana fosse analizzabile in termini greci. Nell'enunciare la sua teoria ciclica degli avvenimenti costituzionali non pretese di essere assolutamente originale: ma se anche la sua originalità fosse stata maggiore di quanto egli stesso pretendeva, la sua non sarebbe stata che una delle numerose variazioni su uno schema greco. Possedeva anche un'acuta percezione delle forme di deviazione dalla norma di qualsiasi società. Lodò la generosità di Scipione Emiliano verso i suoi parenti, sottolineando che «una simile azione apparirebbe nobile ovunque, a Roma addirittura meravigliosa, perché nessuno usa dare ad altri spontaneamente alcuna parte delle proprie sostanze» (XXXI 26.9, trad. Schick). Fatto abbastanza curioso, sembra che per la sua rappresentazione delle istituzioni romane egli si sia valso dell'aiuto di un manuale ad uso di ufficiali e magistrati cittadini.

La sua descrizione di un accampamento militare romano (VI 27-42), è con tutta probabilità tratta da un libro; perfino il suo resoconto di un arruolamento sul Campidoglio (VI 19-21) è verosimilmente desunto da una fonte scritta. Come il professar Brunt ha infatti minuziosamente chiarito di recente, è pressoché impossibile che tale sistema fosse in uso al tempo di Polibio (*Italian Manpower, 225 B.C. - A.D. 14*, 1971, pp. 625-34). Dovremo forse ammettere che Polibio non verificò sempre la realtà dei fatti di cui si occupava, anche quando sarebbe stato facile farlo. Per altri casi, dei quali non era stato testimone, sappiamo che fu smentito da fonti contemporanee. Plutarco osservò che la versione di Polibio e quella del suo contemporaneo Scipione Nasica su alcuni dettagli della battaglia di Pidna discordavano tra loro (*Aemilius Paulus* 16.2). Il fermo presupposto di Polibio che la linea d'azione dei Romani sia ad un tempo chiaramente motivata e fondamentalmente razionale, comporta tre premesse: 1) che la classe dirigente romana non sia divisa da conflitti interni d'interesse e d'opinione; 2) che controlli senza eccessive difficoltà le classi inferiori di Roma, i Latini e gli altri alleati; 3) che il suo obiettivo di egemonia mondiale sia frutto di un chiaro disegno razionale e non ponga troppi problemi. Permettetemi di chiarire molto brevemente questi tre punti.

Dobbiamo rifarci a Livio e ad altre fonti minori per trovare testimonianza dei conflitti esistenti tra i membri della classe dirigente romana e tra Roma e i suoi alleati, nella prima metà del II secolo a.C. Polibio non pare essersi accorto delle feroci lotte interne che accompagnarono Roma in quella fase dell'espansione romana in Liguria e Piemonte, che può apparirci come avvenuta nel consenso generale. Non fa neppure menzione dell'opposizione di Scipione Nasica alla distruzione di Cartagine, motivata dal fatto che Roma aveva bisogno di una rivale per mantenere moderazione e vigilanza. L'autenticità del discorso che Nasica tenne in senato a sostegno di questa posizione è stata ripetutamente messa in dubbio. Il principale sostegno di tale scetticismo è stato fornito dal silenzio di Polibio (W. Hoffman, in R. Klein, *Das Staatsdenken der Römer*, 1966, p. 224). Ma il discorso di Nasica era già noto a Diodoro (XXXIV 33.4; cfr. Plutarco, *Cato Maior* 27.1-2; Appiano, *Libro Punico* 69.315), e di conseguenza alla sua fonte del 1 secolo a.C. Il suo contenuto concorda con un punto di vista che la fonte di Appiano (*Libro Punico* 65.288-91), attribuiva a Scipione Africano. Il silenzio di Polibio può semplicemente indicare la sua tendenza a ignorare le differenze di opinione esistenti tra i suoi protettori romani: ma non si può escludere una componente

di prudenza. Egli si affrettava a riportare le battute di Catone anche quando prendevano di mira i Greci e lo stesso Polibio (XXXI 25.5; XXXV 6; XXXVI 14; XXXIX 1). Ma nulla dice dei quarantaquattro capi d'accusa elevati contro Catone in circostanze varie (Plinio, *Naturalis historia* VII 100; Plutarco, *Cato Maior* 15.4). Anche senza voler prendere troppo sul serio le faide intercorse tra Catone e Quinzio Flaminino (Plutarco, *Cato Maior* 17.1; 19.2) e tra lo stesso Catone e i fratelli Publio e Lucio Scipione (*ibid*. 3.5-6; Cornelio Nepote, *Cato* 1.3), che occupano grande spazio nella più tarda tradizione biografica, non si può negare che circa il processo di Scipione Polibio sia vago quanto basta a indurre uno storico come De Sanctis (*Storia dei Romani*, IV, I, p. 594) alla falsa conclusione che l'Africano non subì mai alcun processo (Polibio, XXIII 14). Non si trova traccia in Polibio dello scandalo dei Baccanali, nessun accenno alle misure prese contro i Latini, ad esempio, nel 187 a.C. (Livio, XXXIX 3). È vero che possediamo solo frammenti della sua storia; ma non può essere solo un caso che, mentre la parte concernente la Grecia trabocca di conflitti interni, quella che riguarda l'Italia ne è miracolosamente immune. Non c'è solo l'argomento del silenzio: forse ancor più significativo è ciò che Polibio fa di quella delizia antropologica che erano i cortei funebri romani, nei quali le famiglie aristocratiche facevano sfilare gente assunta per l'occasione con maschere raffiguranti i loro antenati. Siamo debitori a Polibio dell'unica descrizione pervenutaci di questo rito, il che rivela il suo intuito naturale. È anche innegabile che egli coglie una parte della verità, come cioè tali cerimonie - che divenivano festività cittadine - educassero i giovani in genere a rispettare gli anziani e i valorosi e ad aspirare alla stessa gloria (Polibio, VI 54.3). Ma Polibio sorvola completamente sull'altro aspetto di tali cerimonie, l'ostentazione cioè del culto degli antenati, dell'orgoglio familiare, e la riaffermazione da parte di alcune *gentes*, e contro altre, del proprio tradizionale diritto al potere. Minimizzando i conflitti interni dell'aristocrazia romana e le tensioni esistenti in Italia tra i Romani e gli altri popoli, Polibio creò un'atmosfera che rendeva le conquiste romane tanto facili da capire quanto difficili da contestare. In un'occasione, io suggerii ad un uditorio francese che un libro su *Les silences du Colonel Polybe* sarebbe istruttivo.

Non ho bisogno di sottolineare a questo punto che nessuno può aspettarsi da Polibio l'analisi della dinamica dell'imperialismo romano. La stessa parola imperialismo è moderna; non conosco alcun serio tentativo di afferrare la dinamica di qualsiasi imperialismo vecchio o nuovo prima di quello di J. A.

Hobson (*Imperialism*, 1902). Se sbaglio, sbaglio insieme al compagno Vladimir Il'ič Ul'janov, che sostiene la stessa opinione nel suo libro del 1917, *Imperialismo fase suprema del capitalismo*. Perfino riflessioni sul militarismo dei Romani sul tipo di quelle espresse da Montesquieu in *Grandeur des Romains et leur décadence*, benché suggerite da Polibio, sono impensabili nell'antichità. Gli scrittori antichi dedicarono tuttavia una certa attenzione ai singoli responsabili del sorgere di conflitti e alla giustizia o ingiustizia delle loro azioni: occasionalmente superarono l'ambito individuale per discutere i conflitti d'interesse fra stati. Erodoto fece consigliare a Serse da Atessa la conquista della Grecia; Teopompo pose all'inizio della sua storia della conquista macedone della Grecia la personalità di Filippo. Tucidide si distinse attribuendo la vera causa della guerra del Peloponneso alle paure meno individuali ispirate da Atene agli abitanti del Peloponneso stesso. Polibio persegue la ricerca di responsabilità individuali quando si tratta di re e comandanti diversi dai Romani. Designa Annibale, Filippo V, Perseo e i capi etoli e della lega achea come responsabili di guerre che avrebbero potuto evitare: ma, a parte un'eccezione sulla quale torneremo tra breve, non solleva analoghe questioni riguardo ai Romani. Perfino l'arbitraria annessione romana della Sardegna, benché apertamente giudicata ingiusta (III 28.2), non viene da lui direttamente assunta a causa esplicativa della seconda guerra punica. Mentre nel prendere in esame la condotta dei potenti greci, cartaginesi, macedoni e orientali, Polibio non si allontana dal modello comune alla maggior parte degli storici greci, quando si tratta di Romani fa eccezione. Non analizza né discute il loro istinto di dominio; ciò che evidenzia nel loro caso è qualcosa di molto diverso, e cioè il sostegno che nella corsa verso l'egemonia mondiale venne ai Romani dalla loro costituzione e più in generale dai loro costumi. Ciò non esclude che Polibio esprima giudizi negativi su singoli cittadini romani rivelatisi inferiori al comune livello di prudenza e saggezza: egli biasima perfino Claudio Marcello per la sua mancanza di prudenza (X 32.7-12). Ma l'essenza della politica romana non è mai messa in discussione. È evidente che Polibio ha identificato se stesso col successo romano; non trova perciò alcuna difficoltà nello scrivere una storia ad uso sia dei Greci che dei Romani. Mette ripetutamente in chiaro che egli si rivolge ai Greci che hanno scarsa conoscenza delle istituzioni di Roma, ma dall'altra parte fa riferimento a lettori romani (VI 11.3-8), ed è del tutto ovvio che, di sotto, egli guarda ad essi. Spiega ai Greci le ragioni della vittoria dei Romani e spiega ai Romani il

senso e le condizioni della loro propria vittoria; ma ciò non va interpretato come una resa morale e intellettuale a Roma. Polibio si comporta come un greco per il quale il buon funzionamento dell'egemonia romana sulla Grecia è d'importanza vitale. Il comportamento dei Romani dopo la distruzione di Corinto non gli piace, e lo dice (libro XXXVIII); è anzi evidente che quanto avvenne nel 146 tanto a Cartagine che a Corinto lo riempi di amarezza e di ansietà. Appunto perché era ormai diventato un agente importante del governo di Roma e godeva della sua fiducia, sentì il bisogno di continuare la sua storia dal 166 al 146, per mostrare come si erano comportati i Romani. Ci è difficile giudicare quanto Polibio aggiunse alla sua storia dopo il 146, ma dove le aggiunte sono chiare, altrettanto chiare appaiono l'ansia e l'ammonimento. Polibio spiega nel libro III la ragione che lo spinge ad estendere la sua esposizione fino a comprendere i venti anni successivi con queste parole: «Ma dall'esito puro e semplice dei combattimenti non ci si può fare un giudizio definitivo né dei vincitori né dei vinti … Sarà opportuno descrivere la condotta dei vincitori e il loro metodo di governo e considerare le reazioni e il comportamento dei sudditi verso i governanti» (4.4-6, trad. Schick). Quando giunge alla distruzione di Cartagine del 146, Polibio registra le contrastanti opinioni dei Greci sulla condotta romana (XXXVI 9). Un'iniziativa nuova per lui, tanto più sorprendente in quanto aveva preso parte a quella distruzione. Poiché Polibio non mise mai in discussione i principi fondamentali dell'espansionismo romano, non abbiamo da sprecare il nostro tempo nel tentativo di stabilire se approvasse o no la distruzione di Cartagine. Il fatto nuovo ed importante è che egli ritenesse necessario riportare le opinioni contrastanti dei Greci contemporanei ai loro padroni Romani. Egli nutriva evidentemente delle preoccupazioni sul futuro di uno stato che doveva ricorrere al terrore per mantenere la propria supremazia. Come afferma in quella parte del libro III che rappresenta un'aggiunta successiva, «nessun uomo di buon senso combatte contro i suoi vicini solo con lo scopo di annientare gli avversari» (4.10). Se Diodoro fa eco a Polibio nel suo libro XXXII, ci fornisce un'ulteriore conferma del fatto che questi vedeva Roma avviarsi verso una fase di «terrore e repressione». C'è da dubitare se, date le sue premesse e la situazione in cui si venne a trovare, Polibio avrebbe potuto fare qualcosa di più che trasmettere l'espressione di un diffuso scontento e indicare, allo stesso tempo, che qualcosa nella classe dirigente romana era cambiato.

Polibio preparò il terreno agli altri intellettuali greci che accettarono la

dominazione romana e prestarono ad essa la propria collaborazione. Il loro obiettivo non fu quello d'individuare le radici dell'imperialismo romano, o addirittura di persuadere i Greci che si poteva accettarlo. Essi ebbero il compito di convincere i dirigenti romani ad agire in un modo che non alienasse loro il favore della maggioranza dei sudditi e, di conseguenza, non mettesse in pericolo la posizione di quei provinciali di ceto elevato che avevano fatto coincidere i loro interessi con la dominazione romana. I Romani avevano posto termine ai conflitti sociali che si verificavano nelle città greche, e implicitamente avevano garantito alla classe abbiente la sua sopravvivenza. Molti in Grecia si sentivano riconoscenti per la repressione di disordini sociali anche di modesta entità, come quello che si ebbe a Dyme, in Acaia, verso il 116 a.C., e che in una lettera del proconsole romano Quinto Fabio Massimo ai magistrati della città venne descritto tanto tipicamente come un'"abolizione di debiti e contratti" (*Syll.*^{3} 684). Ma per i beneficiari di tale politica era essenziale ribadire che essa non doveva venir vanificata da azioni di saccheggio, di gratuita distruzione, di incauto spiegamento di forze militari e di generale disprezzo per il benessere dei provinciali. Anche osservatori non particolarmente sottili erano in grado di vedere che l'interesse dei leader romani risiedeva fondamentalmente nel potere e nella ricchezza personali; i loro possedimenti, il numero dei loro schiavi e tutti gli altri segni di uno sfruttamento unilaterale divenivano ogni giorno più vistosi. Per Polibio, e più tardi per il suo continuatore Posidonio, l'antica semplicità romana era un fattore rassicurante (Polibio, VI 57.5, XXXI 25; XXXVI 9; Posidonio, fr. 59 Jacoby). Potremmo forse pensare che il filosofo stoico Panezio di Rodi, contemporaneo di Polibio, non discordasse su questo punto. Sappiamo perlomeno da Cicerone che Panezio registrò - con apparente approvazione - l'opinione di Scipione Emiliano secondo cui gli uomini inebriati dal continuo successo avrebbero dovuto essere tenuti a freno come si fa con i cavalli dopo una battaglia. Questa è la sola frase di Panezio riportata (*De officiis* I 26.90), che può darci un'idea approssimativa delle conversazioni che egli intratteneva con Scipione durante i molti anni della loro familiarità. Tutti i contributi alla teoria dell'imperialismo romano che gli studiosi moderni hanno ascritto a Panezio, sono naturalmente puri prodotti di fantasia. Non esiste un solo frammento di Panezio che tratti di questioni politiche; e quanto Cicerone derivò nel suo *De officiis* dall'opera di Panezio *Peri kathekontos* (Cicerone, *Ad Atticum* XVIII-4; *De officiis* III 2.7-10), non ha alcuna attinenza con questioni di conquista o di governo delle province.

Da questo il professar Pohlenz ricavò un intero libro dal promettente titolo di *Antikes Führertum*. Rimane tuttavia il fatto che Panezio visse per qualche tempo a Roma, come afferma l'*Index Stoicorum Herculanensis*, una fonte eccellente (73); e non sembra esserci ragione di dubitare dell'affermazione di Cicerone nella *Pro Murena*, che Panezio fu ospite di Scipione (31.56). In aggiunta abbiamo l'indubitabile informazione fornitaci dal suo allievo Posidonio, ossia che Scipione lo invitò ad accompagnarlo nel viaggio diplomatico in Oriente verso il 140 a.C. (fr. 30 Jacoby). Il passo del *De officiis* di cui ci occupiamo fornisce qualche indicazione dei punti su cui il condottiero romano e il suo utile cliente filosofo si trovavano d'accordo. Entrambi pensavano che troppo successo e troppo potere rappresentano un pericolo: il contesto rivela indubbiamente che si trattava di potere politico. Il contesto rivela anche in modo quasi indubitabile che Panezio trasse dall'osservazione di Scipione una conseguenza: quanto più un uomo ha potere e successo, tanto più gli sarà necessario il consiglio degli amici. Era chiaramente la posizione in cui egli voleva porre Scipione nei propri riguardi. La preoccupazione di Panezio, come quella di Polibio, fu di esortare quei Romani da lui ritenuti e più influenti e dotati di migliori disposizioni d'animo a non abusare del loro potere. Lo stesso atteggiamento è riconoscibile nei frammenti delle storie di Posidonio, il discepolo di Panezio che, in mezzo a tutto il suo lavoro filosofico, decise di diventare il continuatore di Polibio per il periodo successivo al 146 a.C. Non è certo che Posidonio concludesse le sue storie con gli avvenimenti legati alla dittatura di Silla, oppure le prolungasse fino ad includere le guerre orientali di Pompeo; se tuttavia la sua narrazione non giunse fino al 63 a.C., dobbiamo ritenere che egli scrisse una monografia separata sulle guerre di Pompeo; la differenza non è importante. L'attività di Posidonio si colloca tra il 100 e il 50 a.C.: nell'86 fu ambasciatore a Roma, e vide Mario. La precoce conoscenza che egli fece di Publio Rutilio Rufo alla scuola di Panezio deve avergli dato un primo assaggio degli *optimates* romani: più tardi ebbe tra i suoi ammiratori Pompeo e Cicerone.

Posidonio forni una specie di teoria per giustificare il potere politico e la conquista; sembra che egli tracciasse uno schema dell'evoluzione del potere monarchico dai re dell'età dell'oro ai suoi giorni (Seneca, *Epistulae* 90). Non sollevò obiezioni, per quanto sappiamo, allo stato di permanente dipendenza di servi e clienti, quali i clienti dei capi celti (fr. 15, 17, 18 Jacoby) e i servi della città greca di Eraclea Pontica, denominati Mariandini (fr. 8 Jacoby).

Egli elogiò forse anche specificamente il dominio romano sulla Spagna, anche se i passi di Strabone che si citano a sostegno di questa ipotesi non mi sembrano che apprezzamenti elogiativi dello stesso Strabone sulla *pax romana* di Augusto. Ciò che è essenziale comunque, è la profonda preoccupazione di Posidonio per le agitazioni sociali del suo tempo, anche se tali disordini interessavano la sua isola natale, Rodi, meno gravemente della Grecia continentale.

Lo scontento nei confronti di Roma si era risolto alla fine in rivolte di schiavi e di membri delle classi inferiori, rivolte appoggiate, indirettamente o perfino direttamente, da coloro i quali lottavano per mantenere la propria indipendenza ai due angoli opposti dell'impero romano: le tribù spagnole e Mitridate re del Ponto. Le apprensioni di Polibio sul futuro di Roma si erano rivelate giustificate, e questa fu forse una delle ragioni principali della decisione di Posidonio di continuarne l'opera. Questi considerava la schiavitù in uso al suo tempo come un male; pensava che gli abitanti di Chio, i quali secondo la tradizione avevano introdotto questa schiavitù in Grecia, meritassero come punizione di essere resi schiavi loro stessi, cosa che Mitridate aveva fatto, per ragioni del tutto diverse (fr. 38 Jacoby). Descrisse in toni cupi la vita degli schiavi addetti alle miniere e fu tutto sommato sensibile alle sofferenze degli umili (come il professar Strasburger ci ha ricordato nel «Journal of Roman Studies», 55, 1965, pp. 40-53). Ma tali sentimenti non lo toccavano al punto da spingerlo a simpatizzare con i ribelli e i sovversivi; il suo quadro della tirannia democratica di Atenione, l'aristotelico che guidò il movimento antiromano ad Atene nell'87, costituisce il ritratto più ostile di un leader popolare nella letteratura greca – e io conosco pochi ritratti paragonabili in altre letterature (fr. 36 Jacoby). Egli fu altrettanto esplicito sulle rivolte di schiavi in Sicilia (come si può dedurre da Diodoro, che si ispira a lui). Per Posidonio il problema era come evitare l'insorgere di tali movimenti; egli si preoccupava più della prevenzione che della repressione, e in ogni caso al tempo in cui scriveva era stato dimostrato che la repressione si poteva tranquillamente affidare ai Romani. Prevenire significava per Posidonio usare il potere con moderazione e trattare responsabilmente i poveri e perfino gli schiavi. In termini differenti, egli riprendeva la posizione di Polibio e di Panezio. La si può dedurre dall'atteggiamento che Diodoro assume in quanto rimane dei libri XXXII-XXXVII. Non sono affatto disposto a considerare Diodoro un semplice trascrittore delle sue fonti, e so anche troppo bene che, in base a criteri

stilistici, si potrebbe provare che sir Ronald Syme è l'autore di alcuni dei libri scritti dai suoi allievi. Ma questi passi di Diodoro differiscono dal resto della sua opera: lo stile ha una vitalità nuova, i ritratti evocano personalità strane e irriducibili, i giudizi politici e morali sono assai più personali che nei libri precedenti. Il ritratto del capo degli schiavi siciliani Euno ci ricorda irresistibilmente il frammento di Posidonio su Atenione. Anzi, un frammento del libro VIII di Posidonio citato da Ateneo (XII 59 = fr. 7 Jacoby), è strettamente simile al passo di Diodoro, XXXIV 34. E abbastanza istruttivo che esso fornisca dettagli su un possidente siciliano, Damofilo, che avremmo altrimenti attribuito al siciliano Diodoro. Penso che almeno per una volta non dobbiamo avere rimorsi nel considerare Diodoro come un fedele compendiatore di quello che doveva essere un denso e minuzioso brano di Posidonio sulla guerra degli schiavi in Sicilia. Se ciò è corretto, fornisce una conferma della coscienza che Posidonio aveva della disperata situazione degli schiavi prima della rivolta. Diodoro afferma recisamente: «Gli schiavi, esasperati dalle loro privazioni, frequentemente oltraggiati e percossi oltre ogni ragionevolezza, non potevano resistere al trattamento loro inflitto» (XXXIV 2-4). Damofilo, per il suo crudele comportamento, fu causa di «rovina per se stesso e di grandi calamità per il suo paese» (XXXIV 35). La simpatia di Diodoro - vale a dire di Posidonio - giunge al punto da fargli ammettere che perfino durante la guerra gli schiavi risparmiarono alcuni dei padroni che si erano mostrati benevoli verso di loro. La figlia di quel crudele Damofilo «aveva fatto tutto ciò che poteva per confortare gli schiavi che venivano percossi dai suoi genitori»: così gli schiavi non solo non la toccarono, ma la scortarono «alla casa di certi parenti di Catania» (XXXIV 39). Lo storico non allarga la sua simpatia ai capi della rivolta. Euno «fece la fine che la sua ribalderia meritava» (XXXIV 23). Né egli perdona l'azione illegale degli altri ribelli, o più precisamente «la condotta fanatica e senza legge» (XXXVI 11). Egli vede bene che gli uomini liberi di povera condizione si erano uniti agli schiavi contro i ricchi, così che l'intera struttura sociale era minacciata (XXXVIII). Saccheggi e azioni illegali da parte dei liberi emergono a poco a poco come la minaccia più grave. Le rivolte degli schiavi non vanno separate, secondo Posidonio, dalle guerre civili di cui era stato spettatore ai suoi tempi. L'opposizione di Scipione Nasica alla distruzione di Cartagine ha un posto tanto preminente in questo racconto di Diodoro - e perciò di Posidonio - poiché si pensava che egli avesse previsto l'eventualità di una guerra civile a Roma se Cartagine fosse stata eliminata:

«ma una volta che la città rivale fu distrutta, fu anche troppo evidente che ci sarebbe stata una guerra civile in patria e che l'odio per la potenza dominante sarebbe cresciuto fra gli alleati a causa della rapacità e dell'arbitrio a cui i magistrati romani li avrebbero sottoposti» (XXXIV 33.5). Si pensava che Scipione Nasica avesse quasi profetizzato non solo i tumulti graccani ma anche la guerra sociale tra Roma e i suoi alleati italici. Posidonio, naturalmente, non aveva simpatia per i Gracchi. Nel racconto di Diodoro, Gaio Gracco «elevò gli elementi inferiori dello stato al di sopra dei loro superiori […] e da queste pratiche derivarono il fatale arbitrio e il sovvertimento dello Stato» (XXXIV 25). Il fatto che i Romani avessero «abbandonato il genere di vita disciplinato, austero e frugale che li aveva condotti a tanta grandezza e fossero caduti nella perniciosa ricerca del lusso e della sfrenatezza» (XXXVII 2.1) era visto, nella stessa prospettiva, come la causa principale della guerra sociale. La lezione da trarre era di moderazione: «Non solo nell'esercizio del potere politico gli uomini importanti dovrebbero mostrarsi rispettosi verso quelli di bassa condizione, ma anche nella vita privata dovrebbero - se sono assennati - trattare i loro schiavi con magnanimità. Più il potere degenera in crudeltà e arbitrio, più il carattere di coloro che vi sono soggetti si abbrutisce fino all'incoscienza» (XXXIV 2.33). Gli uomini politici romani del periodo post-graccano che Posidonio ammirava, erano quelli che avevano mostrato moderazione, non cedendo alla rapacità della classe equestre; uomini quali Rutilio Rufo o Lucio Sempronio Asellione, un benefattore della Sicilia (Diodoro, XXXVII 5.8). Per il presente, Posidonio aveva poca scelta: doveva contare sul suo illustre amico Pompeo.

Dopo il mezzo secolo e più di governo romano che separava Posidonio da Polibio, la coincidenza degli interessi delle classi abbienti ed educate della Grecia con la sopravvivenza dell'impero romano era divenuta di per sé evidente. Fu questa evidenza che conferì a Posidonio l'autorità e il coraggio di parlare apertamente per ricordare ai governanti romani i loro errori e crimini. Polibio aveva passato la maggior parte del suo tempo spiegando ai Greci e ai Romani le ragioni per cui questi ultimi erano destinati alla vittoria. Solo trattando degli eventi del 146 a.C. egli si spinse su una posizione di prudente critica della società romana e dei suoi metodi di governo. Posidonio prese la vittoria romana come fatto scontato e analizzò il seguito di crisi che lo stato aveva attraversato ai suoi tempi. Benché nella sua analisi negativa della dominazione romana Posidonio fosse destinato a privilegiare l'Italia e

l’Oriente ellenistico, non gli sfuggì che la crisi coinvolgeva anche l’Occidente barbarico. Egli sapeva che le popolazioni della Gallia e della Spagna avevano leggi e valori propri, e ne parlò con evidente simpatia; avremo qualcosa di più da dire al riguardo più avanti. Posidonio non era uomo da negare ai Romani l’accesso alle ricchezze dei barbari. Al pari di Polibio, lo ripetiamo, egli non mise in discussione le conquiste romane in sé; tuttavia parlò dei mercanti italiani come sfruttatori della Spagna e della Gallia (fr. 116-117) e mostrò quale alto valore i difensori di Numanzia attribuissero alla libertà (Diodoro, XXXIV 4.1-2). Esiste così una notevole coerenza fra i racconti di Polibio e di Posidonio, e il secondo affermava con ragione di essere il continuatore del lavoro del primo. Partendo da un’implicita accettazione della dominazione romana, essi ne diedero l’interpretazione che si conveniva a contemporanei responsabili, attenti alle necessità e agli interessi dei Greci di ceto elevato. Essi usarono la tecnica di ricerca che avevano ereditato dai loro predecessori. Mai, prima di Polibio, la storia militare e diplomatica era stata scritta con tanta sottigliezza e competenza, e l’analisi sociale di Posidonio restò senza pari in tutta l’antichità.

Eppure ci rimane ancora l’impressione che questi due greci non compresero mai del tutto quanto accadeva realmente in quell’organismo sociale che era diventato garanzia della loro stessa sopravvivenza. Paradossalmente, tanto Polibio che Posidonio furono le vittime del loro giudizio su Roma. Avendo deciso che si doveva trattare Roma come un membro della civile comunità del mondo ellenico, essi non potevano applicare allo studio della vita romana quei metodi di cui si servivano, con grande competenza, per descrivere i barbari. Non vi fu alcun tentativo di vedere Roma com’era da una certa distanza, come qualcosa di strano, dal linguaggio e dalla religione misteriosi, dai rituali impressionanti, temibile in battaglia. Se Polibio avesse trattato Roma come sembra trattasse Alessandria - secondo un frammento del libro XXXIV - la nostra comprensione ne avrebbe guadagnato. Quella mezza pagina superstite su Alessandria, con la sua divisione della popolazione in tre classi, è memorabile: gli Egiziani «una razza civile e intelligente»; i mercenari «una banda numerosa, rozza e incivile»; e gli Alessandrini stessi «gente non realmente civile… ma tuttavia superiore ai mercenari dato che, benché di razza incerta, essi provengono da ceppo greco e non hanno dimenticato i loro costumi originari» (XXXIV 14). Polibio conclude citando un verso di Omero che non avrebbe mai usato per Roma, per quanto l’adattamento potesse essere appropriato: «Lunga e

perigliosa è la via per l'Egitto» (*Odissea* IV 48 3). Per la stessa ragione dobbiamo rammaricarci del fatto che Posidonio non sperimentasse su Roma quello stile etnografico che rende immortali i suoi Celti - un modello offerto al popolo francese per ogni passata e futura stravaganza. Né Polibio né Posidonio prestano alcuna seria attenzione al fenomeno che aveva mutato l'aspetto della loro stessa esistenza: l'ellenizzazione della cultura italiana. È vero che essi rilevano occasionalmente in singoli cittadini romani la loro conoscenza del greco, l'adozione di abitudini e la simpatia per idee di provenienza greca; ma ciò accade assai meno sistematicamente di quanto ci si aspetterebbe. Le caratterizzazioni di Tito Flaminino e di Emilio Paolo che troviamo in Polibio (XVIII 12.3-5; XXXI 22.1-4), non pongono in particolare rilievo la loro ellenizzazione. Sembra che nell'opera di Posidonio ci fosse una digressione in onore di Marco Claudio Marcello, l'eroe della seconda guerra punica. La ragione di tale digressione è oscura; potrebbe essere dovuta alla protezione accordata a Posidonio da qualche discendente di Marcello. Marcello è presentato come il prototipo dell'antico romano, e il suo filellenismo è menzionato solo come atteggiamento politico (fr. 43 Jacoby). Né Polibio né Posidonio mostrano alcun interesse per il sorgere di una letteratura in lingua latina che andava rivaleggiando con quella greca. Dalle pagine di Polibio sarebbe difficile capire che egli era contemporaneo di Ennio, di Plauto e di Terenzio; Posidonio, dal canto suo, mostra di non rendersi affatto conto di vivere dopo Accia e Lucilio, e di essere contemporaneo di Varrone. Anzi, strettamente parlando, egli non sembra neppure cosciente delle potenziali risorse intellettuali del suo allievo Cicerone. Nessuno dei due sembra aver letto una parola di poesia latina, benché almeno Polibio dovesse aver acquisito una buona padronanza della lingua: non è nemmeno certo che essi si servissero direttamente di fonti storiche latine. Quanto Polibio mostra di avere in comune con Catone, specialmente sulla costituzione romana, non implica necessariamente che avesse letto Catone stesso. Anzi, pare che Polibio sia andato più in là: egli era decisamente irritato di fronte alla familiarità con la lingua e i costumi greci che i suoi contemporanei latini ostentavano. Egli censura i Romani della giovane generazione, i quali durante la guerra con Perseo si erano lasciati contagiare dalla mollezza che caratterizzava i costumi sociali greci (XXXI 25.4), e si unisce addirittura a Marco Porcia Catone nel mettere in ridicolo Aula Postumio per l'inopportuna esibizione della sua padronanza della lingua greca (XXXIX 1). Alla base di tutto ciò c'erano probabilmente delle valide

ragioni di prudenza; Polibio stesso vi accenna quando dice che Aula Postumio «rendeva la cultura greca offensiva agli occhi dei Romani più anziani ed eminenti». Il risultato fu comunque che la più importante trasformazione verificatasi nella vita romana fu osservata solo ad un livello superficiale. Né Polibio né Posidonio si resero conto di quale superiorità i leader romani avevano acquisito grazie al semplice fatto di saper parlare e pensare in greco, mentre quelli greci avevano bisogno di interpreti per capire il latino. Anche in termini puramente politici, non pare che a Polibio e Posidonio sia mai venuto in mente che la padronanza di una lingua straniera significava, per i Romani, potere. Essi cercavano la spiegazione del successo romano nelle antiche virtù, mentre Roma aveva conquistato il potere spogliandosi dei propri costumi di un tempo. Una conseguenza di ciò è l'assenza di qualsiasi commento sul processo per cui il latino sostituì il greco quale principale lingua colta nel resto d'Italia, e sulla sua diffusione nelle province occidentali: fatti che, almeno al tempo di Posidonio, dovevano essere chiaramente visibili. Se il lungo e complesso passaggio del libro VI di Ateneo (273a-275b), che Felix Jacoby dà come frammento 59, si può considerare un attendibile riassunto dei giudizi di Posidonio sulla civiltà romana, gli aspetti che emergono sono due: *a*) i Romani conservarono a lungo la loro estrema semplicità di vita; *b*) durante quel lungo periodo appresero numerose tecniche da diversi stranieri (Greci, Etruschi, Sanniti, Iberi), e dagli Spartani i loro principi costituzionali. Della letteratura e filosofia greca non si fa parola. La presentazione di Pompeo come filelleno fu, per quanto ne sappiamo, un capriccio del suo agente e panegirista Teofane di Mitilene, non di Posidonio.

La riluttanza che Polibio e Posidonio mostrarono ad analizzare gli aspetti dell'ellenizzazione di Roma, era un sintomo della precaria posizione che essi avevano nella loro propria civiltà. L'ellenismo che stava affluendo a Roma includeva molti di quegli aspetti che uomini dotati delle loro attitudini aristocratiche trovavano disgustosi in patria. Come il movimento graccano rivelò, c'erano ancora pensatori greci che incoraggiavano le riforme sociali: Blossio di Cuma era uno di loro. La commedia e la satira romana possono sembrarci castigate; viene però da domandarsi come apparivano agli occhi di Greci aristocratici. La religione rappresentava la difficoltà maggiore: la sottile incrostazione di teismo filosofico era a malapena in grado di tenere a freno le emozioni più violente legate alla predizione, all'estasi, ai misteri e alla crudeltà rituale. Eratostene riportò con palese simpatia che Arsinoe III

Filopatore si mostrò ostile alla folla che celebrava una delle festività dionisiache care a suo marito Tolomeo IV Filopatore (241 F 16 Jacoby). Polibio andò ancora una volta un po' oltre, passando sotto silenzio i Baccanali romani che, cronologicamente e tipologicamente, si possono con difficoltà dissociare dalla nuova popolarità che Dioniso conobbe in Egitto negli anni intorno al 210 a.C. Egli tacque anche a proposito della crisi religiosa intervenuta a Roma durante la seconda guerra punica; anche dei sacrifici umani di quel tempo non disse una parola. Fece del suo meglio per trasformare Scipione Africano in un manipolatore senza scrupoli di costumi religiosi che non condivideva.

Posidonio ha fama, fino a un certo punto giustificata, di avere una natura religiosa. Non pare tuttavia che abbia notato come Silla e il suo amico Pompeo puntassero all'autodeificazione, e la morte gli risparmiò di dover spiegare l'apoteosi di Cesare. Posidonio scoprì atteggiamenti di affettato misticismo e falsi oracoli tra i sostenitori del capo degli schiavi Euno e del barbaro Mitridate, fornendo perciò qualche sostegno a quel candido studioso italiano, d'indiscutibile erudizione, Aurelio Peretti, il quale nel 1942 cercò di persuadere se stesso (e, se possibile, i suoi lettori) che nessun uomo di sangue indogermanico avrebbe potuto protestare contro Roma; solo gli Ebrei ed altri popoli orientali scribacchiarono oracoli sibillini contro la potenza dominante (*La Sibilla babilonese*, 1943). In realtà la prima testimonianza dell'esistenza di tali oracoli è offerta dal filosofo e storico peripatetico Antistene di Rodi, contemporaneo di Polibio. Un lungo frammento della sua storia degli anni 190-188 a.C. è conservato da Flegonte di Tralle, il liberto segretario di Adriano (257 F 36 Jacoby). In esso si racconta una storia notevole: verso il 189 a.C. il generale romano Publio impazzì nel santuario panellenico di Naupatto, e cominciò a pronunciare, in buon greco, oracoli sulla fine del dominio romano: un re sarebbe venuto dall'Asia a far vendetta di ciò che i Romani avevano inflitto ai Greci. Il generale Publio annunciò ai suoi soldati che presto avrebbero avuto la prova della veridicità delle sue profezie: un lupo rosso sarebbe giunto a divorarlo. E invero, il lupo giunse e lo sbranò; restò solo il suo cranio, che continuò a ribadire la profezia della rovina di Roma. È ovvio che con Publio s'intendeva Publio Scipione Africano, che a quel tempo si trovava impegnato in Oriente assieme al fratello; il re asiatico era probabilmente Annibale, ancora vivente in Asia, se non lo stesso Antioco III. Il lupo, e anche il cranio (che fa ricordare il cranio che si diceva avesse dato il nome al Campidoglio) rappresentavano validi elementi romani.

Annibale fu anche argomento di una specie di racconto pseudostorico di cui un papiro ha conservato un brano che, per quanto ne so, non è stato mai messo in relazione con l'oracolo trasmessoci da Antistene. Il papiro (*P. Hamburg*, n. 129) contiene una lettera inviata presumibilmente da Annibale agli Ateniesi per annunciare loro la vittoria di Canne: si tratta di un falso evidente, databile intorno al 185 a.C. (E. Candiloro, in «Studi classici orientali», 14, 1965, p. 171). Ciò che vale ugualmente la pena di notare è il fatto che Antistene di Rodi era uno degli storici detestati e attaccati da Polibio. Egli non fa parola degli oracoli antiromani che Antistene aveva riportato così esaurientemente. La religione non era il settore della civiltà che Polibio e Posidonio trovavano di più agevole comprensione: meglio parlare di politica.

Ma anche in quest'area si delineò un ostacolo che si rivelò insuperabile tanto per l'uno che per l'altro, sia pure forse per ragioni diverse. Polibio non afferrò mai completamente l'organizzazione politica dell'Italia del suo tempo; registrò qualche suo aspetto - ad esempio le diverse disposizioni per le unità alleate nell'esercito romano (VI 21.4), ma non pare abbia tentato di dare un'illustrazione del sistema romano dei *municipia* e delle *coloniae*, degli alleati latini e altri confederati. E meno facile criticare Posidonio, dato l'esiguo numero dei suoi frammenti; ma se egli avesse prestato attenzione alla struttura politica italiana prima o dopo la guerra sociale, lo sapremmo da Strabone, che si rifece ampiamente alla sua opera. Concentriamo comunque per un po' la nostra attenzione su Polibio, che fu uno specialista in storia militare e costituzionale e che per quattro secoli condizionò il pensiero moderno sulla Roma dell'età repubblicana.

Come la maggior parte degli storici greci, Polibio sapeva che l'esercito di uno stato era un elemento della sua costituzione. Così, in una digressione inserita nel suo sesto libro, che tratta della costituzione romana, egli si diede la pena di descrivere l'organizzazione dell'esercito romano: ma segui anche la consuetudine normale degli storici greci, trattando un esercito in guerra come qualcosa di indipendente dall'organizzazione politica che l'aveva creato: fatto del tutto ragionevole nelle condizioni comuni della vita greca, ove il successo in guerra dipendeva dall'abilità dei generali, dal coraggio delle truppe, dalla natura del campo di battaglia, dal numero dei nemici e da molti altri fattori variabili. Benché ognuno sapesse che dietro la fama dei generali e dei soldati spartani c'era la costituzione di Sparta, spiegare una particolare vittoria o sconfitta come il prodotto della costituzione spartana

sarebbe stato al di sotto del normale livello dell'interpretazione storica greca. Ne segue che Polibio, come storico di guerre specifiche, era più interessato alla loro conduzione che al loro retroterra istituzionale. Parlando di una guerra tra Macedoni e Romani, egli sottolineava naturalmente la differenza tra falange e legione (XVIII 28): ma non presentava la guerra come un conflitto tra la monarchia macedone e la costituzione mista romana. Comunque, un atteggiamento che era salutare in Grecia si rivelò pericoloso in territorio straniero; Polibio fu privato della sola possibilità che aveva di verificare la sua interpretazione della costituzione romana. Se avesse dovuto stabilire una correlazione tra la conduzione della seconda guerra punica e la decentralizzazione dello stato romano - con i suoi *municipia* e *coloniae* - e la struttura in perpetuo mutamento delle alleanze italiche, Polibio avrebbe ben presto scoperto che la propria idea di, una costituzione mista in Roma era quasi una fantasia. La realtà era rappresentata dall'obbedienza a Roma degli aristocratici locali, che a loro volta condizionavano il comportamento dei loro clienti e seguaci. Polibio analizzò quel settore del governo romano che presentava delle somiglianze superficiali con una lega greca, ma non si chiese mai in che modo Italia centrale e meridionale e autorità romane lavorassero insieme. È tipico di Polibio l'averci trasmesso un documento che forniva il numero dei soldati presenti nell'esercito romano verso il 225 a.C. e aggiungeva il numero degli uomini in età militare ma non arruolati: il documento distingueva tra cittadini romani e alleati, e forniva cifre precise per i gruppi principali di questi ultimi (II 23-24). Polibio non scopri questo documento in un archivio: lo trovò, con tutta probabilità, nell'opera del suo predecessore romano, Fabio Pittore, scrittore di storia, in greco, nell'ultima decade del m secolo (cfr. Eutropio, III 5; Orosio, IV 13.6). Polibio spiega i motivi che l'hanno spinto a riportare le cifre: «Perché tutti conoscano attraverso la prova dei fatti il potenziale bellico del popolo che Annibale osò attaccare e che vinse in modo da far cadere i Romani nei più gravi pericoli» (II 24.1, trad. Schick). Più precisamente, egli sottolinea che mentre «complessivamente il numero degli uomini atti alle armi fra Romani e alleati ammontava ad oltre settecentomila fanti, e quasi settantamila cavalieri, contro tali forze Annibale venne in Italia con meno di ventimila uomini» (II 24.16-17). È evidente che il modo in cui Polibio riferisce le sue cifre porta a delle assurdità. Il potenziale bellico di Roma in cifre (che è il senso di «Uomini atti alle armi») doveva essere confrontato con quello cartaginese: ma Polibio non lo fa mai. Anche la cifra totale degli uomini realmente arruolati - che secondo

lui ammontavano, nel 225 a.C., a 210000 unità - difficilmente si può confrontare con quella dell'esercito di Annibale, e solo dopo una corretta analisi. Non m'interessa qui, naturalmente, l'attendibilità delle cifre stesse, ma l'uso, o piuttosto il non uso, che Polibio ne fece. Esistevano dei limiti alla concentrazione delle truppe, a causa dei trasporti, dell'approvvigionamento alimentare e della mobilità sul campo di battaglia, limiti di cui era assai facile ad ogni antico generale intuire la portata. Il massimo di soldati che qualsiasi stato ellenistico era in grado di mettere assieme in vista di una battaglia decisiva, sembra fosse di 100000 uomini. Antigono Monoftalmo disponeva di 90000 soldati a Ipso, nel 301 a.C.; gli eserciti dei Seleucidi e dei Tolomei disponevano ciascuno di circa 70000 uomini nella battaglia di Rafia (217 a.C.). La superiorità dei Romani risiedette nella loro capacità di recupero -la capacità di sopravvivere alla sconfitta in una o più battaglie, come la guerra contro Pirro e la seconda guerra punica provarono abbondantemente. Questa superiorità poneva a sua volta dei problemi di collaborazione con gli alleati, e cioè di equilibrio di forze tra Roma e gli alleati - problemi che emergono occasionalmente dalle nostre fonti (per esempio, Livio, XXV 33.6), ma che nessuno storico antico, neppure Polibio, analizzò.

Una descrizione dei rapporti precisi che intercorrevano tra la città di Roma e i suoi alleati italiani (per non parlare delle relazioni tra Roma e la periferia del territorio romano vero e proprio) non sarebbe stata inconcepibile in uno storico ellenistico; gli sarebbero bastati i metodi ordinari dell'etnografia di cui disponeva. Ma Polibio avrebbe naturalmente dovuto liberarsi della sua teoria prediletta della costituzione mista e, in generale, avrebbe dovuto ammettere che quei Romani la cui mente gli appariva tanto trasparente, erano in realtà creature molto più misteriose. Possiamo forse presumere che se Polibio avesse svolto correttamente il suo lavoro, agli studiosi moderni sarebbe riuscito meno difficile penetrare la mente romana. Di conseguenza dovremmo registrare alcune perdite: saremmo privati delle 490 pagine di Kurt von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity* (1954), e questo sarebbe un peccato, perché, contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, questo assurdo tentativo di porre a confronto la costituzione mista di Roma, certo mai esistita, con quella degli Stati Uniti, di esistenza molto dubbia, contiene incidentalmente parecchia perspicacia ed erudizione. Dovremmo anche fare a meno di *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques* di Maurice Holleaux (Paris 1921), che diede fondo a una quantità di acume e di intelligenza nel tentativo di trovare un senso in

Polibio attraverso l'ipotesi secondo cui Roma s'invischiò nella creazione di un impero avendo sopravalutato le intenzioni aggressive degli stati ellenistici. Potremmo perfino sospettare - e sarebbe la perdita più grave - che ci sarebbero risparmiati i severi rimproveri del professar Badian per tutti i nostri peccati, di commissione o di omissione, per non aver prestato l'attenzione dovuta alla differenza tra la conquista della Gallia e l'assoggettamento della Grecia.

In altre parole, anche un'analisi semplice, statica, delle relazioni tra lo stato romano e i suoi alleati, ci avrebbe aiutato a formulare in termini più ragionevoli il problema moderno, estraneo a Polibio, dell'imperialismo romano.

La doppia organizzazione dell'esercito romano rifletteva naturalmente la doppia organizzazione dello stato romano. Da una parte c'erano i cittadini romani (tralasceremo, per lo scopo che ci prefiggiamo, la distinzione tra *cives cum suffragio* e *cives sine suffragio*), i quali costituivano le legioni. Dall'altra c'erano i nemici vinti, col nome di *socii*, obbligati a fornire truppe a Roma e a seguirla in guerra, ma esenti da tributi. Si doveva mantenere ciascuna delle due parti in uno stato di ragionevole soddisfazione: un servizio militare prolungato poteva facilmente rivelarsi catastrofico per il comune contadino romano. Ma dal cittadino romano ci si poteva attendere che reagisse automaticamente all'azione del nemico; egli aveva diritto alla sua parte di gloria e di ogni vantaggio materiale che la guerra apportava. Anche nel II secolo a.C., allorché la situazione del contadino-soldato romano divenne un problema politico, la lealtà delle legioni non fu generalmente posta in discussione. Diverso il caso dei *socii*: non ci si poteva aspettare che fossero automaticamente leali, tuttavia erano necessari. Bisognava tenerli impegnati per mezzo della guerra, perché altrimenti l'intero edificio dell'organizzazione romana sarebbe crollato. Dato che gli obblighi militari rappresentavano il solo legame visibile tra Roma e gli alleati, Roma doveva sfruttare al massimo questi obblighi perché non perdessero di significato, o peggio, perché gli eserciti alleati non si volgessero contro di lei. Proprio come l'organizzazione dell'impero ateniese aveva la propria logica - più tributi e meno collaborazione militare -, così l'organizzazione degli alleati italici aveva la sua - nessun tributo e perciò la massima collaborazione militare. La lealtà degli alleati andava controllata e incoraggiata; il controllo veniva effettuato a due livelli: direttamente, attraverso gli ufficiali romani; indirettamente, per mezzo della classe dirigente degli stessi alleati: perciò si doveva sostenere e

addirittura rinforzare questa classe. Ma alla fine il comune soldato alleato dovette ottenere qualche ricompensa alle sue fatiche; fu necessario offrire agli alleati la possibilità di acquisire gloria, bottino, diritto d'insediamento e commercio nelle terre conquistate. Chiaramente, Roma non trovò mai una soluzione perfetta a questo problema: alla fine dovette affrontare la ribellione dei *socii* e garantire loro il diritto alla cittadinanza romana. Tuttavia il congegno funzionò per due secoli circa, dal 280 al 100 a.C., e il modo in cui fu mantenuto funzionante fu questo: Roma passò di guerra in guerra senza soffermarsi troppo sull'interrogativo assai metafisica se le guerre fossero destinate ad allargare il suo potere oppure a tenere impegnati gli alleati. Le guerre costituivano l'essenza stessa dell'organizzazione romana. La battaglia di Sentino fu il naturale preludio a quella di Pidna – o addirittura alla distruzione di Corinto e alla guerra sociale.

L'incapacità di Polibio di delineare uno schema idoneo del sistema usato da Roma nel governo dell'Italia fu ereditata da Posidonio e, per quanto ne so, nessun autore greco seppe mai porvi rimedio. Dionigi d'Alicarnasso, che nutri un interesse per la storia complessiva dell'Italia, circoscrisse la sua indagine alla Roma arcaica, nella quale il problema non era sorto. Velleio Patercolo e la fonte latina del libro I della *Guerra civile* di Appiano (per la quale Emilio Gabba suggerì il nome di Asinio Pollione) si avvicinarono di più ad una versione italiana della storia politica romana; ma, al tempo in cui scrivevano, l'imperialismo della repubblica si era trasformato nell'impero burocratico dei Cesari, e quanto essi dicevano non poteva più dare frutti. Polibio e Posidonio rimasero i maestri in questo campo: il primo resistette abbastanza da imporre la sua interpretazione agli storici moderni, mentre Posidonio raggiunse il Rinascimento solo attraverso mediatori quali Diodoro e Strabone, e forse Sallustio e Plutarco. Mentre le vicende di Polibio si possono seguire facilmente, il posto di Posidonio nel pensiero moderno si potrà stabilire solo allorché disporremo di uno studio preciso di etnografia antica.

Da quando la storia di Polibio venne riscoperta, agli inizi del XV secolo, essa venne di volta in volta interpretata come un trattato sulle forme costituzionali, un manuale per ufficiali dell'esercito e una guida per uomini politici, in particolare diplomatici. Da Machiavelli fino a Montesquieu, Polibio rappresentò il teorizzatore della costituzione mista e, cosa ancor più interessante, contribuì alla formazione di eserciti professionali nel tardo Rinascimento. Fu Giusto Lipsio lo studioso di antichità classica che

introdusse Polibio nella sfera militare; Maurizio di Orange-Nassau e altri riformatori usarono l'opera di Lipsio *De militia Romana* (1595) insieme al testo originale di Polibio come manuale per ufficiali dotati di una certa cultura. Già nel 1568 la traduzione del libro I di Polibio da parte di Christopher Watson del St John's College di Cambridge era preceduta da alcuni versi in onore dello storico:

> Polybius reede
> where as in deede
> good physike shoult thou finde[5].

Ma fu Casaubon che cinquant'anni più tardi impose Polibio quale esperto di vita politica: una guida assai migliore di Tacito, allora assai in voga. L'argomento da lui sostenuto era che Tacito aveva scelto un periodo sbagliato e offriva cattivi esempi ai sovrani, mentre Polibio introduceva i politici moderni in un nobile periodo della storia antica. Casaubon forse pensava a qualcosa di più preciso che un'alternativa al machiavellismo mascherato dei tacitisti del suo tempo; ma non chiari questo punto. Dopo di lui, si può trovare Polibio in molte diramazioni della storia politica europea. Fu usato ad esempio in Inghilterra negli anni intorno al 1740, a sostegno della causa dei parlamenti annuali. Edward Spelman, il traduttore di Dionigi d'Alicarnasso, fu a quanto pare l'autore del libello pubblicato anonimo nel 1743 col titolo *Frammento del VI libro di Polibio … a cui si fa precedere una prefazione nella quale si applica il sistema di Polibio al governo d'Inghilterra*. Come mi è capitato di scoprire casualmente (non è una gran scoperta), allo stesso libello fu dato nel 1747 un nuovo titolo e un nuovo frontespizio. Il nuovo titolo era perfino più magniloquente: *Parallelo tra la costituzione romana e quella inglese; comprendente il curioso discorso di Polibio sul senato romano … Il tutto concepito al fine di restaurare lo spirito autentico della libertà e di distruggere subordinazione e corruzione. Indirizzato ai giovani membri del Parlamento attuale*. Anche questa seconda edizione non riesce a chiarire, almeno a un lettore del nostro secolo, la ragione per cui Polibio dovrebbe rivestire un'importanza per la causa dei parlamenti annuali. Tuttavia la discussione su Polibio provocata da questi libelli continuò a intervalli almeno fino al 1783. Dovrei forse aggiungere che Edward Spelman era l'uomo che disse le parole: «Buon Dio, c'è qualche membro di un College che sappia qualcosa di greco?»

È vero che la questione dell'equilibrio di potere tra classi sociali e

organismi di governo rappresentava un problema più vitale nell'Europa moderna che nella Roma di Polibio. Molta della sua reputazione come interprete della costituzione romana è un riflesso della sua autorità fra i pensatori politici moderni, da Machiavelli in poi. Non sfuggì naturalmente a Mommsen che si sarebbe potuta difficilmente elaborare una teoria politica più assurda, «eine thörichtere politische Spekulation», che quella di presentare la costituzione di Roma come una costituzione mista, facendo derivare da essa tutto il successo di Roma (*Römische Geschichte*, 7ª ed., vol. II, p. 452). Fu sempre Mommsen ad affermare che Polibio, nell'affrontare tutti i problemi concernenti le leggi, l'onore e la religione, non solo peccava di banalità, ma anche di sostanziale falsità, «nicht bloss platt, sondern auch gründlich falsch». Nella loro comprensibile ansia di salvare il salvabile della vita greca cooperando con i Romani, Polibio. e, dobbiamo aggiungere, Posidonio, non avevano esplorato le strutture portanti del complesso romano-italico. Quello che videro fu abbastanza importante: il codice morale della classe dirigente romana, i metodi di conquista e di governo, i dettagli tecnici dell'organizzazione politica e militare. In più, conobbero a fondo le repubbliche greche e le monarchie macedoni del loro tempo e valutarono realisticamente le loro possibilità di far fronte ai Romani. Ciò bastò a farne degli agenti, e non solo degli storici dell'espansione romana. Essi non sollevarono alcuna questione sulla legittimità della dominazione romana né sulle sue reali fonti di potere. Riesce forse meno evidente come mai entrambi - Polibio e Posidonio - abbiano avuto un ruolo di tanto peso nell'esplorazione dell'Occidente barbarico, rendendone più facile l'accesso ai Romani. Avendo scelto i Romani come popolo col quale i Greci possedevano la più grande affinità naturale, essi relegarono Celti e Cartaginesi in una categoria diversa, la categoria dei barbari; e gli studiosi greci erano tradizionalmente famosi per le loro esplorazioni dei territori barbarici, e per la loro capacità di renderli comprensibili ai popoli civilizzati. Così avvenne che tanto Polibio che Posidonio furono coinvolti nell'esplorazione dei territori occidentali - con particolare rilievo per le terre di Francia e Spagna -, con le conseguenze che spero d'illustrare nella mia prossima conferenza. Nel frattempo, la mia riflessione per oggi è: «Se volete capire cos'era la Grecia sotto i Romani, leggete Polibio e tutto ciò che crediate sia Posidonio; se volete capire cos'era la Roma che dominava la Grecia, leggete Plauto, Catone - e Mommsen».

Capitolo terzo
I Celti e i Greci

I.

Non si dica ad un Marsigliese che Petronio, l'autore del *Satyricon*, non è nato presso il Vieux-Port. Come prova dell'origine massaliota dello scrittore, si citano i versi di Sidonio Apollinare

> et te Massiliensium per hortos
> sacri stipitis, Arbiter, colonum[6]
> (*Carmen* 23.155 sg.)

Versi che, come Conrad Cichorius aveva intuito molto tempo fa (*Römische Studien*, pp. 438-42), provano semplicemente che un episodio delle parti del *Satyricon* andate perdute si svolgeva a Massalia.

Uno scrittore in più non sarebbe certo di troppo per Marsiglia. Tra Salviano, del V secolo a.C., e il nostro amico e contemporaneo Henri-Irénée Marrou, ben pochi tra gli intellettuali francesi hanno qualche legame con questa città. Anche oggigiorno gli individui che gesticolano lungo La Canebière, guardano più al mare che alla Francia. C'è nella città una vigorosa tradizione autonomista che risale al 600 a.C.: essa non si piegò ai cannoni di Luigi XIV e trasformò un canto di marcia composto a Strasburgo nella *Marsigliese*.

La storia che racconterò oggi ci riporta alle origini della resistenza opposta da Marsiglia agli allettamenti dell'entroterra celtico.

II.

L'epico racconto di come i cittadini di Focea abbandonarono la loro città piuttosto che sottomettersi ai Persiani, ci viene da Erodoto (I 163 sgg.) Nessuna storia ci offre un'impressione più precisa dell'unità del mondo mediterraneo nel VI secolo a.C. Non appena un nuovo protagonista - la Persia - venne a minacciare l'equilibrio esistente di amicizie, alleanze politiche e interessi commerciali, onde di trepidazione si allargarono dall'Asia Minore alla Spagna. L'oracolo di Delfi doveva come spesso salvare la sua reputazione e, avendo consigliato ai Focei di stabilirsi in Corsica, era

tenuto a spiegare come mai l'impresa fosse fallita. Alcuni dei Focei erano stati lapidati dagli abitanti della città etrusca di Cere, tradizionalmente filoelleni; altri avevano dovuto spostarsi a Elea, nell'Italia meridionale. Nella misura in cui serviva a giustificare l'oracolo, il racconto di Erodoto fu diffuso per la prima volta da Delfi. Ma il rimanente della storia, che inizia con il benevolo atteggiamento di Argantonio, re di Tartesso, verso i Focei, è senz'altro da attribuirsi a questi ultimi. Perché si deve ammettere che i coraggiosi cittadini di Focea si distinsero tra i coloni del commonwealth greco per la costante ricerca di giustificazioni al loro operato. Quando fondarono Lampsaco, ne sterminarono tutti gli abitanti, ma per ragioni di autodifesa; la figlia del re locale li aveva avvertiti dell'attacco imminente. La storia fu raccontata dettagliatamente da Carone, discendente di questi coloni, che, essendo uno dei primi storici greci, era in condizione di fissare un modello. La vicenda dell'altro insediamento di Focei a Massalia, in territorio ligure, fu narrata nello stesso spirito. Già Aristotele (fr. 549 Rose), aveva riferito come la fondazione di Massalia si fosse svolta quale una pacifica usurpazione di territori altrui. Un nobile foceo si trovava ad essere ospite del re della tribù ligure dei Segobrigi, allorché s'impose alla figlia dello stesso re di scegliersi uno sposo tra gli ospiti del banchetto. Va da sé che essa scelse l'ospite foceo; questi fondò poi Massalia su un territorio donatogli dal suocero. La stessa storia, amplificata e leggermente diversa, si può leggere nelle *Historiae Philippicae* dello scrittore Pompeo Trogo, un celta che al tempo di Augusto divulgava tradizioni e nostalgie massaliote. Egli spiega come ebbe termine l'idillio tra Greci e nativi. I Liguri tentarono di prendere Massalia di sorpresa, durante la celebrazione di una festività; debitamente traditi da una delle loro donne, furono puniti (43.4). Dopo questo episodio, i Massalioti sbarrarono le porte della loro città e stabilirono un servizio di guardia permanente. Trogo introduce a questo punto un'annotazione realistica, che è ripresa da Livia, riportando come all'inizio del II secolo a.C. un terzo dei Greci di Ampuria - un insediamento minore degli stessi Focei - era impegnato a presidiare ogni sera le mura della città per paura dei loro confinanti Iberi (XXXIV 9). Ma Trogo torna ben presto alla sua storiografia fantastica per raccontare l'episodio del capotribù Catumarando, persuaso in sogno da una dea a rappacificarsi con Massalia. L'autore continua spiegando che poco più tardi, cioè intorno al 390 a.C., i Massalioti diedero fondo ai loro tesori per riscattare i Romani dai Galli. Non sono il primo a sospettare che gli abitanti di Massalia abbiano in realtà speso il loro denaro per liberare se stessi

da Catumarando, piuttosto che i Romani da Brenna. I Focei facevano affidamento sull'aiuto della loro dea, la vergine Artemide, ma ancor più sulla risposta amorosa delle principesse locali: comportamento, questo, che a molti studiosi è apparso poco ellenico.

La storia di Massalia doveva inevitabilmente configurarsi come un processo di rigorosa vigilanza nei confronti dei popoli vicini. Non sarà sfuggito che i Liguri, sul cui territorio la città era stata fondata, portavano il nome di chiara marca celtica di Segobrigi. Qualsiasi interpretazione si dia a questo fatto, perlomeno dal V secolo a.C. in poi, Celti autentici di La Tène osservarono dalle loro alture fortificate le mosse dei loro vicini greci. Per tutte le questioni pratiche, i Massalioti dovevano trattare con uomini che per lingua, cultura, costumi, e probabilmente sapienza druidica, appartenevano alla fluida civiltà celtica. La storia di Massalia coincise nell'insieme con la storia dell'azione di un'élite conservatrice al fine di preservare il complesso dei valori tradizionali, politici, sociali e culturali da ogni contaminazione straniera: iniziative coronate dal successo, se perfino l'azione punitiva di Cesare contro Massalia, alleata di Pompeo, rimase senza disastrose conseguenze. Nelle sue attività commerciali, Massalia godette senz'altro dell'appoggio delle altre colonie greche insediate lungo le coste francesi e spagnole: Nicea, Antipoli, Rode, Emporie, Mainace ecc., sue consociate di fatto, anche se non di diritto. È tuttavia difficile valutare quale sforzo comportasse il coordinamento militare e sociale di avamposti tanto isolati: essi erano in uguale misura un appoggio e un impegno.

Il rapporto di Massalia col mondo celtico presenta due lati problematici. Uno concerne la misura in cui la città contribuì al processo di ellenizzazione dei Celti; l'altro riguarda l'effetto su Massalia, e quindi sui Greci in generale, della coesistenza con le popolazioni celtiche. Mentre il primo problema è stato oggetto di ampie discussioni, il secondo, benché altrettanto ricco d'interesse, è piuttosto trascurato. Sarebbe assurdo, almeno allo stato attuale delle ricerche, tentare d'isolare la componente massaliota nel processo di penetrazione di elementi greci - tanto materiali che spirituali - nel territorio celtico. Tale territorio si estendeva, almeno nel IV e III secolo a.C., dalla Spagna al Mar Nero, includendo l'Italia settentrionale e vaste aree della regione danubiana, e dopo il 279 a.C. aveva raggiunto, con la nuova Galazia, il cuore dell'Asia Minore. I punti di contatto di questo territorio col mondo greco erano innumerevoli, accresciuti inoltre dall'impiego dei Celti come di mercenari in Italia e altrove quasi dovunque. Nel 186 a.C. c'erano mercenari

galati in Egitto, che potevano sfoggiare il loro perfetto greco per annunciare al mondo dal tempio di Horus ad Abido: «Noi delle truppe galate siamo qui giunti ed abbiamo catturato una volpe» (Dittenberger, *OGIS* 757). Storici particolarmente attenti ci avvertono, per inciso, che non poteva trattarsi di una volpe, ma piuttosto di uno sciacallo.

Anche nel tardo VI e nel V secolo a.C., periodo a cui per il momento ci atteniamo e in cui le possibilità di scelta erano più limitate, la via del Rodano non costituiva il solo passaggio commerciale tra Greci e Celti. C'erano altri itinerari attraverso le Alpi, e c'erano altri intermediari: sicuramente gli Etruschi e probabilmente i Fenici, con i quali i Massalioti ebbero degli scontri (Tucidide, I 13.6; Pausania, X 18.7). Non sappiamo se la signora di Vix ricevette per mezzo di Massalia il suo vaso gigantesco, forse proveniente dalla Laconia. Neppure sappiamo se furono tecnici massalioti che alla fine del VI secolo ricostruirono nello stile greco la fortezza sul Danubio di Heuneburg, nel Württemberg. Il conio delle monete galliche s'ispirò solo tardi a modelli massalioti; nel IV e nel III secolo a.C. l'influenza più evidente era quella macedone. Tuttavia il vasellame del VI secolo a.C. di «au Pègue», 240 chilometri a nord di Marsiglia, è ionico, cioè di probabile provenienza massaliota: ed è difficile non associare a Massalia la grande quantità di vasellame greco rinvenuto a Ensérune. Di più: i dialetti celtici e germanici adottarono assai presto il verbo greco ἐμφυτεύω, nel senso di «innestare»; da questa radice vennero il francese *enter* e il tedesco *impfen*. Mi fa piacere ricordare di essermi imbattuto per la prima volta in questa parola durante la mia infanzia, come termine comunemente usato nell'agricoltura piemontese. La diffusione di questa parola, che si spiega solo come imprestito di origine massaliota, implica la diffusione della tecnica dell'innesto. Questo ci fa supporre che fu Massalia a fornire ai capi delle tribù celtiche un nuovo e più eccitante mezzo per ubriacarsi durante i loro celebri banchetti, regolati da precise norme gerarchiche. Il vino offuscò il prestigio dell'idromele e della birra. I Greci vendettero il vino ai Celti, ma insegnarono loro anche a produrlo. Non sappiamo tuttavia con certezza quando Massalia divenne la maggior destinataria dello stagno che vi veniva trasportato a dorso di cavallo dal Canale della Manica, in circa trenta giorni. La prima esplicita testimonianza di tale commercio ci viene da Diodoro (V 22-4), nel I secolo a.C., ma probabilmente già da tempo stagno, ferro, schiavi, cuoiami, lana e oro venivano inviati a Massalia in cambio di vino, olio, sale, vasi di bronzo e di creta, specchi. Anche la diffusione dell'alfabeto greco è riconducibile

all'influenza massaliota: dovrebbe trattarsi di un processo graduale, situabile tra il III e il II secolo a.C., periodo a cui sembrano risalire le iscrizioni galliche in caratteri greci. Nel I secolo a.C. i Galli della regione circostante Massalia redigevano i loro contratti in greco (Strabone, IV 1.5). Cesare rinvenne nell'accampamento espugnato degli Elvezi un censimento della popolazione in caratteri greci (*De bello Gallico* I 29); dallo stesso Cesare ci viene anche la notizia che i druidi si servivano dell'alfabeto greco (VI 14).

Perlomeno durante il periodo ellenistico, i Celti si recavano a Massalia per esservi educati nella lingua e nei costumi greci; secondo Strabone (IV 1.5; Giustino, XLIII 4.1), la città rappresentava un centro d'istruzione dei barbari. I rilievi archeologici - dall'insediamento di Ensérune del V secolo a.C. a Glanum e all'*oppidum* di Entremont del periodo ellenistico - confermano inoltre ampiamente quanto suggerito da Giustino, cioè che i barbari appresero dai Greci anche nozioni di urbanistica. Glanum è divenuto un esempio da manuale d'un insediamento celtico in base a criteri greci. Le figure umane rinvenute a Entremont indicano che i Celti si lasciarono convincere alla fine a superare la riluttanza a rappresentare la figura umana. E allorché Cesare riferisce della presenza di seicento senatori presso i Nervi (*De bello Gallico* II 28), è naturale domandarsi se i seicento senatori a vita di Massalia - *timouchoi* - non fossero serviti loro di modello.

Gli abitanti di Massalia, dal canto loro, non potevano rimanere insensibili alla civiltà che li attorniava. Secondo Polibio (III 41), essi impiegavano mercenari celtici per la propria difesa, e, secondo quanto afferma Cesare (*De bello civili* I 34-4), giunsero ad annettere una piccola tribù confinante in funzione di milizia ausiliaria permanente. Sembra che Varrone abbia affermato che al suo tempo Massalia era una città trilingue; le due lingue straniere erano naturalmente il celtico e il latino. Saremmo molto felici di possedere il contesto di questa affermazione, che è riportata da san Gerolamo (*In Galatas* II 426, p. 543 Migne) e da Isidoro di Siviglia (XV 1.63). Almeno un massaliota al servizio dei Tolomei nel II secolo a.C. portava un nome, Cinto, di probabile origine celtica (U. Wilcken, in «Zeitschrift für Aegyptische Sprache», 60, 1925, p. 97). Folkloristi antichi attribuirono a influenza celtica un particolare della famosa ospitalità massaliota: al momento della partenza, ospite e ospitante si scambiavano un prestito in denaro, da restituirsi nell'altra vita. Dai Celti loro vicini, spiega Valerio Massimo, i Massalioti avevano imparato a credere nell'immortalità dell'anima, credenza degna di rispetto, essendo condivisa dai Pitagorici:

«Dicerem stultos, nisi idem bracati sensissent quod palliatus Pythagoras credidit» (II 6.10). Di conseguenza Livio attribuisce al console Gneo Manlio Vulsone un'orazione, nel 189 a.C., nella quale, al fine di suscitare nei legionari romani un sentimento di disprezzo verso i Galati, rilevava tracce di barbarismo celtico perfino in Massalia, «Massalia, inter Gallos sita, traxit aliquantum ab accolis animorum» (XXXVIII 17.11). Massalia godeva di grande prestigio presso i Celti. Nel 195 a.C. Lampsaco registrò l'aiuto ricevuto dai Focei della città-sorella, non solo a Roma ma anche nei rapporti con i Celti della Galazia asiatica (Dittenberger, *Syll.*[3] 591).

Tutte queste testimonianze offrono un'idea di come sarebbe facile dar vita ad un'immagine completamente distorta della vita a Massalia nel periodo ellenistico. Livio stesso, in un contesto diverso, fa pronunciare a un ambasciatore di Rodi, nel senato romano, un elogio della tenacia con cui i Massalioti conservavano le tradizioni greche, «ac si medium umbilicum Graeciae incolerent» (XXXVII 54.21). Il ritratto che le fonti antiche offrono di Massalia è quello di una città decisa a mantenere intatta la sua fisionomia greco-arcaica. L'accostamento a Venezia è anche troppo ovvio; ugualmente ovvio è rilevare la differenza con le colonie greche del Mar Nero, Olbia, Panticapeo ecc. I Massalioti temevano le contaminazioni dall'esterno. Silio Italico riassumeva questo atteggiamento nei termini seguenti: «I coloni provenienti da Focea, benché circondati da tribù aggressive e terrorizzati dai riti selvaggi dei loro barbari vicini, mantengono tra queste bellicose popolazioni i costumi e le usanze dell'antica madrepatria» (*Punica* XV 169-72). Aristotele ha notizia di un'epoca in cui la costituzione di Massalia era strutturata su una base ancor più oligarchica di quella che aveva al suo tempo (*Politica* V 5.2). Egli riconobbe che la plebe partecipava in qualche misura agli affari pubblici (VI 4.5); tuttavia il governo era notevolmente oligarchico quando Strabone - o la sua fonte - ne illustrarono le caratteristiche. La città era retta da seicento senatori a vita, che dovevano essere cittadini da almeno due generazioni, sposati e con figli. Non sappiamo in che modo si procedesse alla loro elezione; ma difficilmente poteva essere, in pratica, qualcosa più di una cooptazione. C'era poi un comitato esecutivo ristretto di quindici membri, tre dei quali rivestivano con tutta probabilità la carica di capi di stato, con durata annuale. Nessun forestiero era autorizzato a portare armi e nessuna donna poteva bere vino (Teofrasto, fr. 117 Wimmer = Eliano, *Storia varia* II 38). La moralità degli spettacoli pubblici era sottoposta a severo controllo. Chiunque intendeva suicidarsi, chiedeva l'autorizzazione ai

senatori; se le ragioni addotte venivano ritenute valide, l'aspirante suicida riceveva gratis la sua razione di cicuta. Un padrone che liberava uno schiavo aveva la possibilità di tornare tre volte sulla propria decisione; ma dopo tre ripensamenti il suo discernimento perdeva ogni credibilità. Questa severità di costumi andava di pari passo con la lunga amicizia con Roma, città di cui Massalia si era proclamata alleata fin dalle origini. Tale amicizia era senz'altro di vecchia data, visto che i Romani, dopo la presa di Veio nel 390 a.C., avevano depositato nel tesoro di Massalia le offerte votive all'oracolo di Delfi (Diodoro, XIV 93.4; Appiano, *Libro Italico* 8.11). L'esperienza delle aggressioni celtiche, vissuta nel IV secolo da entrambe le città, rinsaldò la loro amicizia. Verso la fine del m secolo Annibale contribuì a suscitare una nuova solidarietà fra loro, avendo palesemente cercato di mobilitare i Celti contro entrambe. Ai Romani del tardo periodo repubblicano e degli inizi dell'impero, Massalia appariva come una reliquia del buon tempo antico: «disciplinae gravitas, prisci moris observantia» (Valerio Massimo, II 6.7); proprio il posto adatto all'educazione di Agricola.

La città di Massalia era così concentrata nello sforzo di rimanere greca - e aristocratica - che, secondo ogni apparenza, non intraprese mai nessuna attività esplorativa dell'interno della Gallia, né fu mai in grado di trasmettere agli altri Greci la minima informazione precisa sui costumi e sulle istituzioni dei Celti. Anche sotto questo aspetto appare fin troppo chiara la differenza tra Massalia e le colonie greche sul Mar Nero; gli abitanti di queste ultime infatti studiarono i costumi dei nativi e ne informarono Erodoto. Nessuno dubita che i Massalioti esplorarono mari e coste: era la loro vita. Essi percorsero le coste almeno fin dove Cartagine permise loro di farlo. Eutimene, l'esploratore delle coste occidentali dell'Africa, può benissimo essere anteriore a Erodoto, e perfino a Ecateo, come suggerì F. Jacoby (Pauly-Wissowa, s. v.). L'*Ora Maritima* di Avieno potrebbe aver avuto come base un *periplous* massaliota del VI o V secolo a.C. (benché si tratti in questo caso di una congettura moderna, priva di fondamento sicuro). Non sembra che Pitea, vissuto probabilmente nel IV secolo, abbia viaggiato all'interno della Gallia. Gli avversari che egli ebbe fra gli antichi geografi lo attaccarono per quanto egli riportò sul misterioso Settentrione - Gran Bretagna, Jutland e, quale che fosse, Thule. Ma nessuno lo attaccò per le informazioni da lui fornite sulla Francia, il che dimostra che non ne diede alcuna. Fino al II secolo a.C. i Greci seppero deplorevolmente poco sul mondo celtico, e in particolare sulla Francia. Qualsiasi informazione di cui disponevano proveniva da notizie

indirette, come quelle che necessariamente raccoglievano a Marsiglia o in Italia o nei Balcani, senza dover visitare personalmente il paese. I primi autorevoli storici che si sono occupati dei Celti, Eforo e Timeo, sono tipici storici da tavolino; furono dei pionieri semplicemente perché i Massalioti non tentarono mai minimamente di conoscere i loro vicini. Eforo, che scrisse il suo primo libro verso il 350 a.C., incluse i Celti nella sua descrizione del mondo, collocandoli ad uno dei quattro angoli del mondo stesso: essi erano filoelleni, multavano i giovani troppo grassi e non abbandonavano le loro case quando erano invase dalle acque (Strabone, IV 4.6; VII 2.1). Timeo, che nel *280* a.C. circa seguì l'esempio di Eforo facendo precedere la propria storia da un'introduzione geografica, fu forse meglio informato. Era in grado di parlare della foce del fiume Rodano e dell'influenza dei fiumi atlantici sulle correnti dell'oceano. Nutriva interesse per Massalia e deve aver rispecchiato opinioni massaliote sul resto della Gallia. Polibio, che non aveva simpatia per Timeo, ammise che questi si era dato la pena di raccogliere informazioni sull'occidente.

Nessun altro scrittore del tardo IV secolo o dell'inizio del III potrebbe competere con Eforo o con Timeo nello studio dei Celti. Aristotele doveva senza dubbio aver incluso questa popolazione nella sua opera perduta sui costumi dei barbari. Nella sua *Politica* egli sapeva appena quanto bastava a dare un senso alle loro istituzioni nel contesto della sua classificazione. Benché di razza militaresca, i Celti non erano sotto il controllo delle donne - come accadeva agli Spartani -, perché tendevano all'omosessualità; ma al pari degli Spartani, allevavano i propri figli in modo austero. Al di fuori dell'ambito politico, Aristotele dispone del consueto miscuglio d'informazioni disparate: per esempio, che certe parti del territorio celtico sono troppo fredde per consentire la procreazione degli asini (*La generazione degli animali* II 8.748a). Non sembra che egli abbia condotto grandi ricerche sui Celti: ma si scopri più tardi che perfino Eforo e Timeo erano degli informatori superficiali. Anzi, neppure Eratostene presentò una sufficiente massa d'informazioni, secondo i criteri poi abituali. Egli è anzi specificamente accusato da Strabone di ignoranza nei riguardi dei Celti (II 2-41). Se si tiene conto di questo attacco di Strabone, appare strano che specialisti delle antiche fonti sulla Gallia, come P. Duval, possano ancora credere che Eratostene scrisse almeno trentatre libri di *Galatica* sui Celti. Basta semplicemente dare un'occhiata ai pochi frammenti di quest'opera (745 Jacoby) - tutti citati da Stefano di Bisanzio - per convincersi che il loro

autore è un più giovane omonimo del grande Eratostene, forse un discendente, che si accorse delle lacune geografiche del suo predecessore. I *Galatica* di Eratostene furono probabilmente scritti *dopo* il 156 a.C., dato che fanno allusione ad una guerra fra Attalo II e Prusia. E anche certo che il numero XXXIII che appare in una delle citazioni è una corruzione testuale: l'opera può benissimo aver avuto un numero di libri inferiore. Ad ogni modo, essa appartiene alla nuova era di studi celtici che, come vedremo presto, fu inaugurata e incoraggiata dai Romani.

Prima che i Romani apparissero sulla scena, i Greci sapevano poco sui Celti. Geografia, istituzioni, economia dei Celti venivano studiate solo da lontano e superficialmente. I Greci di Massalia, che avrebbero costituito la logica base per l'esplorazione del mondo celtico, non si spinsero mai oltre le coste. Anche i druidi emersero lentamente e senza grande clamore nel tardo III secolo a.C., nell'opera di Sozione, lo storico della filosofia greca (Diogene Laerzio, *Introduzione*), e in un trattato sulla magia attribuito da qualcuno ad Aristotele, ma più probabilmente composto dal filosofo peripatetico Antistene di Rodi, che visse intorno al 200 a.C. (*Suda*). Nonostante il grande interesse suscitato dai sapienti del mondo barbaro - bramini, magi, sacerdoti ebrei ed egizi -, dei druidi ci si occupò assai poco. Sezione e lo Pseudo-Aristotele li ricordarono a conferma della remota origine della filosofia fuori del mondo greco: ma il loro più sostanzioso argomento era rappresentato dai magi e dai bramini, che godevano di più lunga e migliore reputazione tra i pensatori e gli storici greci (Diogene Laerzio, *Introduzione* I). Scarsa conoscenza dei Celti non significava, da parte greca, indifferenza verso di essi; difficilmente i Greci avrebbero potuto permetterselo. Dall'inizio del IV secolo a.C. i Celti avevano costituito una presenza con cui si doveva fare i conti, in ogni punto dell'area mediterranea. Il primo avvenimento della storia romana che i Greci contemporanei osservarono con interesse, e probabilmente con apprensione, fu il saccheggio di Roma da parte dei Galli. Questo fatto fu riportato, col rilievo dovuto, da Teopompo, Aristotele ed Eraclide Pontico. Verso il 338 Scilace, o piuttosto lo Pseudo-Scilace (§ 18), registrò la presenza di Celti nella regione adriatica a nord di Ravenna, regione che interessava direttamente i Greci dal punto di vista commerciale. Mercenari celtici furono arruolati da Dionisio il Vecchio nel Sud d'Italia. Gruppi celtici premettero alle frontiere macedoni al tempo di Filippo II e di Alessandro Magno: cinquant'anni dopo conquistarono Delfi, seppure per un breve periodo. Immediatamente dopo s'insediarono in Asia Minore, e furono

fonte di costante disturbo per tutte le potenze interessate; mercenari galati cospirarono perfino contro Tolomeo II. Ciascuno di questi interventi si dimostrò importante dando il via a sviluppi di grande portata all'interno dei sistemi politici che i Celti prendevano di mira. Roma emerse come la massima potenza in Italia quando i Latini, per paura dei Celti, furono costretti a rinunciare alla propria indipendenza, intorno al 350 a.C. Il nuovo regno macedone, sotto il polso di ferro di Antigono Gonata, fu il diretto risultato dell'invasione celtica della Macedonia e della Grecia. La vittoria sui Galati consolidò lo stato di Pergamo e probabilmente offrì ad Attalo I l'occasione buona per proclamarsi re. Infine, fu la vittoria riportata sui Galati da Gneo Manlio Vulsone, nel 189 a.C., che giustificò l'intervento dei Romani in Asia Minore e fornì loro i clienti di cui avevano bisogno al fine di controllare le ambizioni di Pergamo. I Celti, che non avevano possibilità di vittoria attaccando stati difesi dalla falange o dalla legione, possedevano la superiorità numerica, il coraggio e la rapidità del perfetto predone.

I Greci furono troppo occupati a celebrare, in versi o nel marmo, le loro vittorie sui Celti, per poter riflettere seriamente sulle cause di tali sconvolgimenti. Patriottismo e religione si combinarono in quella che fu sicuramente una delle reazioni più emotive opposte dai Greci all'impatto di una società straniera. Anche se il sacco di Delfi da parte celtica appartiene alla leggenda, la città di Apollo aveva seriamente corso il pericolo di venire saccheggiata. L'emotività religiosa condusse all'istituzione dei *Soteria*, una delle più importanti festività del mondo ellenistico. Un'iscrizione di Cos (*Syll.*^{3} 398), esprime l'entusiasmo spontaneo degli abitanti dell'isola nell'apprendere la notizia della ritirata dei Galli da Delfi nel 278; quello fu un giorno di vittoria e di liberazione per l'intero mondo ellenico. Arato scrisse il suo inno a Pan l'anno seguente, dopo la vittoria di Antigone Gonata sui Galli. Callimaco fece seguire con tutta probabilità il suo poema epico *Galatea*, che (come suggerì Rudolf Pfeiffer) presentava la nereide Galatea come madre di Galato, il capostipite dei Galati (fr. 378-79 Pfeiffer). Più tardi Callimaco parlò della «stolta tribù dei Galati» nel suo quarto inno a Delo (v. 184), dopo che Tolomeo Filadelfo ebbe punito i suoi mercenari celtici ribelli. I Galati divennero perfino un ingrediente da commedia, a giudicare da un frammento dell'opera *Galatai* di Sopatro di Pafo, vissuto in Egitto intorno al 280-270 a.C. (fr. 6 Kaibel). Ogni inno ellenistico ad Apollo venne naturalmente ad includere una allusione al trionfo del dio sui Celti. Il peana di Limenio, inscritto a Delfi verso il 120 a.C. completo di notazione musicale, ripete

ancora quel luogo comune (Powell, *Collectanea Alexandrina*, p. 149). Altri poeti celebrarono le vittorie dei Seleucidi e degli Attalidi sugli stessi barbari; secondo la *Suda*, Simonide di Magnesia cantò una vittoria di Antioco III sui Galli della quale non sappiamo nulla - a meno che si debba identificarla con l'episodio cui il II *Maccabei* si riferisce come ad un successo riportato da ottomila Ebrei babilonesi e quattromila Macedoni nello scontro con predoni Galati (8.20). Un frammento poetico contenuto in un papiro di Berlino edito da Wilamowitz allude a un episodio che riguarda un re ellenistico impegnato contro i Galli: il resto è lasciato alla nostra immaginazione (D. L. Page, *Greek Literary Papyri*, vol. I, p. 463).

Le arti figurative espressero ancor più della poesia i sentimenti misti che i Galli ispiravano: ebbrezza per le vittorie passate, apprensione per le incursioni future. Quattro episodi sembrano aver attratto l'attenzione degli artisti - o dei loro mecenati. Uno era naturalmente l'attacco di Delfi; Properzio vide «deiectos Parnassi vertice Gallos» (Galli scaraventati giù dal Parnaso) perfino su una delle porte del tempio di Apollo sul Palatino (II 31.13). Un altro tema era il suicidio di Brenno dopo la sua ritirata da Delfi, forse raffigurato in un famoso bronzo del Museo di Napoli. Il terzo episodio era la vittoria di Attalo I nel 241, commemorata per iniziativa dello stesso re tanto a Pergamo che ad Atene. Infine, Mario Segre sostenne in uno dei più brillanti fra i suoi primi studi, che molte delle scene italiane che raffigurano Galli - come il fregio di Civita Alba nel Piceno, scoperto alla fine del secolo scorso - rappresentano forse un attacco celtico contro il tempio di Apollo e Artemide a Didima, presso Mileto, oggetto di un saccheggio nel 277-276 a.C. («Studi etruschi», 8, 1934, pp. 137-42). La propaganda di Pergamo conferì preminenza alla vittoria di Attalo. I sovrani pergameni, come mostrano le sculture dell'Acropoli ateniese, volevano apparire i protagonisti di una nuova Gigantomachia, i difensori del divino ordine della civiltà ellenica contro i barbari del Nord. Eppure gli artisti impegnati nell'esecuzione di queste opere non si sentirono di rappresentare i barbari come incarnazione delle forze del male. Essi sottolinearono le sofferenze inflitte ai Galli vinti e il loro coraggio di fronte alla morte, soli o con le loro famiglie. Il successo che queste sculture incontrarono indica che il pubblico condivideva il sentimento degli artisti. Anche se non possediamo alcun giudizio contemporaneo sulle opere di Pergamo, difficilmente sbaglieremmo disponendoci a vedere in esse un monumento alla sofferenza umana, sofferenza la cui vista era resa in qualche modo più sopportabile dal fatto di essere incarnata in soggetti barbari.

Vi furono altre rappresentazioni delle vittorie sui Celti, più grossolane o più generiche. Rimane tuttavia indicativo il fatto che alcune raffigurazioni patetiche si trovino su urne funerarie. Chi visita il Museo Guarnacci di Volterra non dimentica facilmente la serie di urne raffiguranti strane scene di predoni celti che fuggono davanti a una Furia. Gli Etruschi del II secolo a.C. dovevano aver scoperto in tali episodi un'allegoria della morte. D'altra parte i vasai di Cales, nell'Italia meridionale, avevano sicuramente trovato dei clienti per le loro coppe che con le loro immagini richiamavano alla memoria dei bevitori gli empi Celti in azione: anch'esse un «memento mori», oppure un invito alla gioia in un mondo nel quale si è certi di sconfiggere i barbari?

Le violente emozioni provocate dai Celti assursero a simbolo dell'esistenza umana e crebbero in proporzione inversa alla valutazione critica della società celtica. Dobbiamo naturalmente tener pieno conto della scomparsa delle più importanti fonti storiche del III secolo a.C. Ieronimo di Cardia diede probabilmente un resoconto preciso degli avvenimenti del mondo celtico negli anni 280-275 a.C. Filarco continuò più tardi la narrazione; possediamo due suoi frammenti (2 e 9 Jacoby) che possono passare per etnografia celtica; uno è una storia inverosimile su un *potlatch* celtico. Ma gli studiosi seri di quel mondo, come Strabone, non fanno mai riferimento a questi storici del III secolo; possiamo capirne il motivo sfogliando le pagine del solo resoconto dettagliato dell'invasione celtica del 278 a.C. che sia giunto fino a noi, nel libro X di Pausania. E ormai un fatto acquisito da tempo che Pausania conferì un abito erodoteo e aggiunse alcuni suoi commenti a quanto doveva essere in definitiva un racconto dell'invasione celtica risalente al III secolo (O. Regenbogen, in Pauly-Wissowa, s. v. «Pausanias», suppl. 8, p. 1076). Ora, uno dei commenti di Pausania è che prima di una battaglia i Celti non si servirono di un indovino greco né fecero sacrifici secondo il costume nazionale: pur ammesso, commenta causticamente Pausania, che quella che viene detta divinazione celtica esista poi davvero (X 21.1). Ciò che Pausania sottintende è ch'egli non trovò traccia, nella propria fonte, dell'arte della divinazione celtica, che Posidonio e altri scrittori autorevoli avevano magnificato. A Pausania piaceva ovviamente lanciare frecciate a questi famosi studiosi; ma non dovremmo sorprenderei se gli specialisti rifiutarono dal canto loro di prendere sul serio scritti che, come la fonte di Pausania, consideravano privi di documentazione. Pausania ci mostra in realtà come appariva il racconto di una guerra con i Celti nel III secolo a.C., nel periodo prescientifico degli studi celtici. Sembra

che i contatti diretti con i Celti si limitassero a quelli con prigionieri o mercenari, soggetti inadatti ai fini di una ricerca etnografica.

III.

I Romani avevano conosciuto trepidazioni simili: per due secoli avevano affrontato gli attacchi dei Celti. Sconfitti definitivamente i Galli nella battaglia di Telamone del 225 a.C., avevano commemorato la vittoria erigendo sul luogo un tempio, nel quale i Celti apparivano come l'equivalente moderno dei Sette contro Tebe. I Romani introdussero nelle loro leggi il *tumultus gallicus* come stato di emergenza riconosciuta. Della leva in massa contro i Galli si parla ancora nello statuto concesso alla «colonia Genetiva Julia» in Spagna, nel 44 a.C., allorché era ridotta probabilmente a un semplice pezzo d'antiquariato (a meno che non alludesse alle recenti guerre di Cesare). Ma a partire dall'inizio del III secolo a.C. i Romani avevano anche dato il via ad una politica di occupazione del territorio gallico, occupazione che (almeno nel caso dei Senoni della costa adriatica e dei Boi a nord degli Appennini) equivalse inizialmente ad uno sterminio di tribù celtiche. Comunque i Romani dovettero lentamente imparare a governare i Celti, e questa responsabilità divenne ancor più pesante allorché la Spagna fu organizzata in due province nel 197 a.C. Per tre secoli i Romani furono costantemente impegnati - in mezzo alle loro molteplici occupazioni - ad annettere territori che erano parzialmente o totalmente celtici, finché giunsero a controllare la maggior parte del mondo di lingua celtica, acquistando interesse per le caratteristiche peculiari della società che cercavano di controllare e assoggettare.

Catone il Censore combatté molto giovane nella battaglia del Metauro, nella quale Asdrubale aveva ricevuto un valido aiuto da parte di truppe galliche. Iniziò la sua carriera politica nel periodo in cui i Cenomani di Brescia risposero all'appello alla ribellione dell'ultimo comandante punico in Italia, Amilcare. Fu in Spagna come console nel 195 per gettare le basi dell'amministrazione romana; riferì sui costumi dei Cantabrici (fr. 94 Peter). Catone nutrì un interesse, e forse un rispetto istintivo per le popolazioni soggette, in Italia e nelle province. Osservò i Celti con attenzione e sembra sia stato il primo a trovarli arguti: «pleraque Gallia duas res industriosissime persequitur, rem militarem et argute loqui» (fr. 34 Peter). La correzione di «argute loqui» con «agriculturam», proposta da un eminente studioso di

storia celtica, è probabilmente l'emendamento meno arguto di un testo che si sia mai avuto (G. Dottin, *Mélanges L. Havet*, 1909, p. 119). I Celti ricevettero ampio spazio nelle *Origines* di Catone; egli cercò di acquisire una certa chiarezza su nomi e luoghi; rinvenne un gruppo dei pericolosi Cenomani tra i Volci, non lontano da Marsiglia. Catone fu probabilmente il primo che incluse i Galli in una storia d'Italia, anche se Fabio Pittore, che combatté contro di loro nel 225 a.C., aveva senz'altro scritto qualcosa sulle loro caratteristiche. L'esempio di Catone dovette essere decisivo: mentre egli era ancora in vita, la classe dirigente romana compì uno sforzo risoluto in direzione di una migliore conoscenza dei Celti. Molto si poteva apprendere attraverso i contatti quotidiani, ma la scienza geografica era monopolio dei Greci. Se i Romani volevano informazioni sistematiche sui territori e sulle istituzioni celtiche, dovevano reclutare degli studiosi greci. Ancora al tempo di Augusto o di Tiberio, Strabone affermava come fatto incontestabile che, nell'ambito degli studi sui paesi poco conosciuti, «gli scrittori romani imitano i Greci, e non spingono molto lontano la loro imitazione, poiché traducono semplicemente dal greco quanto riferiscono» (III 4.19). I Greci lavorarono sodo per descrivere il mondo celtico di Spagna e Gallia ad uso dell'espansione romana. Essi fecero dopo, a beneficio dei Romani, quanto non avevano fatto al tempo in cui i Celti saccheggiavano il loro paese e l'Asia Minore. Tecnici greci contribuirono probabilmente alla stesura sistematica delle mappe dei territori conquistati. Piace pensare che Demetrio «il topografo», il quale ospitò Tolomeo Filometore allorché questi si recò a Roma come supplice, guadagnasse il necessario per vivere con questo genere di lavoro (Diodoro, XXXI 18). Ma dove veramente i Romani avevano bisogno dei Greci, era nella descrizione e interpretazione del complesso di un territorio straniero, poiché mancava loro un orientamento nell'ambito etnografico. Polibio era disponibile. Perfino Catone non poteva nascondere di nutrire per lui una certa simpatia, seppure a denti stretti. Polibio viaggiò nei territori celtici sotto gli auspici di Roma, col suo aiuto e la sua protezione. I dettagli del viaggio sono notoriamente vaghi: egli si recò probabilmente due volte in Spagna con Scipione Emiliano, nel 151 e nel 134; durante il suo primo viaggio visitò con molta probabilità il Sud della Francia, Marsiglia inclusa (Polibio, III 59.7). Nell'intervallo tra questi due viaggi, nel 147-146, egli ricevette da Scipione alcune navi per esplorare le coste dell'Africa (Plinio, *Naturalis historia* V 9-10). Non è impossibile che durante questo viaggio per mare fosse accompagnato da Panezio che, secondo un passo

molto incerto e frammentario dell'*Index Stoicorum*, sembra viaggiasse per mare con Scipione più o meno a quell'epoca (col. 56, ed. Traversa, p. 78). Polibio fu il primo autore a fornire un resoconto di prima mano sulla Spagna interna. Egli descrisse la Gallia - o perlomeno la Gallia meridionale - in un modo nuovo per il pubblico greco (III 59.7). Possiamo vedere come utilizzò le sue conoscenze per i capitoli su Annibale in Gallia, contenuti nel libro III delle sue *Storie*; ma il libro XXXIV, nel quale riassumeva i risultati della sua ricerca, è andato perduto. Quando, nel libro XII, egli sosteneva di essersi dato la pena di visitare le terre dei Liguri e dei Galli - contrariamente a quanto Timeo aveva fatto -, asseriva la verità. Ma dimenticò di dire, almeno nel libro III e nel XII, che la sua esplorazione era stata resa possibile dai Romani, i quali ne sarebbero stati i beneficiari. Catone aveva realisticamente incoraggiato i Romani a fare quello che nessun greco aveva mai fatto prima, studiare cioè i Galli nel loro ambiente. Ed ora vediamo come i membri della classe dirigente romana accettarono il suo consiglio e assunsero dei Greci che svolgessero questo compito per loro.

È impossibile dire se Eratostene il Giovane (*FGrHist*, n. 745 Jacoby), che scrisse i suoi libri sulla Gallia intorno a questo periodo (150 a.C.), fosse stato incoraggiato dai Romani. Un Callistene il Giovane, citato dallo Pseudo-Plutarco come un'autorità in fatto di Gallia nel *De fluviis* 6.1 (= Jacoby, n. 291.5), si dice fosse nato nell'Italia meridionale, ovvero in un'area posta sotto il controllo di Roma: ma, al pari di molti altri autori citati dallo Pseudo-Plutarco, potrebbe non essere mai esistito. Possiamo essere più precisi nel caso di Artemidoro di Efeso e Posidonio di Rodi, che Strabone trattò come le sue fonti più autorevoli per Spagna e Gallia. Entrambi furono ambasciatori a Roma per le loro città, il che vuoi dire, che riuscivano molto ben accetti alla classe dirigente romana. Nella sua famosa visita alla casa di Posidonio a Rodi, Pompeo fece capire che i fasci romani dovevano inchinarsi davanti alla filosofia; certamente non avevano niente da temere da essa. È evidente che Artemidoro e Posidonio viaggiarono in Spagna e Gallia con l'aiuto delle autorità romane; in ogni caso, la situazione era tale per cui i Romani avrebbero senz'altro tratto vantaggi dalle loro osservazioni. Artemidoro scrisse prima di Posidonio, che in alcune occasioni discordò da lui: egli compì il suo viaggio molto probabilmente intorno al 100 a.C. Pare svolgesse del lavoro particolarmente utile per la geografia della Spagna, dove si avvantaggiò di un secolo di amministrazione romana; ma le sue osservazioni etnografiche riguardarono tanto la Spagna (Strabone, III 4.17) che la Gallia

(IV 4.6), e a quanto sembra egli aprì la via all'assai più esauriente ricerca di Posidonio.

Quali che siano i nostri particolari sentimenti verso la ricerca moderna su Posidonio, uno dei suoi risultati più duraturi è rappresentato dalla ricostruzione dei capitoli dedicati dallo scrittore ai Celti. Il punto di partenza furono alcune ragguardevoli citazioni letterali ad opera di Ateneo, e alcuni riferimenti presenti nell'opera di Strabone. La scoperta del fatto che il libro V di Diodoro conteneva una parafrasi dello stesso testo primitivo, conferì al lavoro di Posidonio una dimensione del tutto diversa. Dopo questa scoperta, fu più facile constatare che lo stesso Strabone dipendeva in larga misura da Posidonio e che anche Cesare si era con ogni probabilità rifatto a lui nelle digressioni etnografiche del *De bello Gallico*. La teoria sostenuta da Alfred Klotz (*Caesarstudien*, 1910), secondo cui Strabone si valse solo indirettamente di Posidonio, attraverso il suo contemporaneo Timagene, di lui più anziano, mise per molti anni in ombra la dipendenza di Strabone da Posidonio. Si trattava, anche a prima vista, di una teoria improbabile. Strabone cita Timagene solo una volta (IV 1.13), per affermare che Posidonio era nel giusto e Timagene in errore sulle origini dell'*aurum tolosanum*, l'oro di Tolosa che rovinò la carriera di Cepione. È difficile desumere da questo passo che Strabone si fidò di Timagene per quanto riguarda i Celti e non fece mai uso del testo originale di Posidonio, suo diretto o indiretto maestro. Strabone possedeva una natura indipendente: se non copiò Timagene, non si dovrebbe sospettarlo di aver copiato Posidonio; egli era a conoscenza di molte fonti del periodo cesareo e augusteo, e cita perfino i *Commentarii* di Cesare (IV 1.1). Inoltre è chiaro che quando espresse un giudizio positivo sulla romanizzazione della Spagna e della Gallia, non copiava quello che F. Lasserre, responsabile della sua più recente edizione, immaginò fosse un panegirico di Augusto: Strabone stesso fu l'apologista. Detto ciò, resta il fatto che Strabone non si spinse mai a nord di Populonia, nell'Etruria, conobbe poco il latino e dovette per forza fare assegnamento su fonti scritte greche per la sua descrizione dei territori celtici. Per nostra fortuna, egli scelse a sua fonte principale Posidonio.

Posidonio compilò una monografia sugli oceani: ma quanto scrisse sui Celti si trovava in gran parte nella sua storia degli anni 146-80 circa e nei suoi libri sulle guerre di Pompeo. Egli scrisse *a causa* dell'avanzata romana in Spagna e Gallia, perciò perfettamente cosciente della nuova realtà. Se sembra aver dato vita ad una rappresentazione statica della società celtica,

come se non vi si potesse ancora scorgere la forte influenza romana, egli sapeva con tutta probabilità ciò che faceva. Posidonio era in grado di riconoscere un cambiamento, quando ne vedeva uno. Il suo modo di affrontare i Celti fu intenzionale: egli intese preservare la fisionomia di un mondo minacciato di scomparsa. In un caso almeno giunge quasi a dichiararlo, nella storia di Lovernio, su cui tornerò.

L'etnografia antica non concedeva molto spazio alla lingua: la linguistica comparata non era stata ancora inventata. I gruppi etnici erano definiti in termini di discendenza e di istituzioni comuni. Posidonio non scopri un nuovo metodo etnografico, ma fu molto sistematico nelle sue descrizioni e possedette un raro talento per i particolari significativi. Di più, gli piacevano le cose divertenti, e sapeva come trovarle. La struttura gerarchica della società celtica gli piaceva perché era gerarchica, ma anche perché era stravagante. Gli aristocratici mercanti di Rodi fra i quali era vissuto avevano una gerarchia, ma non la stravaganza. Posidonio si diverti a descrivere quei banchetti celtici governati da precise norme gerarchiche, durante i quali i convitati si sfidavano a duelli mortali per futili motivi d'onore, come la conquista del miglior pezzo di carne. Osservò deliziato i folti gruppi di clienti che cantavano le lodi dei loro protettori. Il sistema clientelare permanente era una buona cosa: procurava ai Celti dei capitribù amabilissimi, come Lovernio, che offriva feste grandiose: «E quando alla fine egli fissò un giorno per la conclusione dei festeggiamenti, un poeta celtico giunto troppo tardi, incontrò Lovernio e compose un canto che magnificava la sua grandezza e lamentava il proprio ritardo. Lovernio si compiacque molto e, fattosi dare una borsa d'oro, la gettò al poeta che correva accanto al suo carro. Egli la raccolse e cantò un'altra canzone …» (Ateneo, IV 37). Ahimè, non ci sarebbe stato un altro Lovernio! Come Posidonio fa incidentalmente notare, egli era «il padre di Bituis, che fu detronizzato dai Romani». Posidonio confessò di essere stato a tutta prima spiacevolmente turbato dallo spettacolo delle teste umane inchiodate sull'ingresso delle abitazioni degli aristocratici celti, ma poi «abituandosi ad esso, egli poté sopportarlo con animo sereno» (Strabone, IV 4.5).

Fu Posidonio a chiarire la posizione dei druidi, dei *vates* e dei bardi nella società celtica. Tutta la tradizione successiva si fonda in pratica sulle sue asserzioni. Una volta di più egli fu anche qui reso attento dalla lunga tradizione greca nella ricerca di filosofi e profeti barbari. Ma la sua simpatia per druidi, *vates* e bardi implica un vero e proprio riconoscimento della loro

funzione nel mondo celtico. I druidi erano per Posidonio più importanti degli altri due gruppi poiché presiedevano al governo, alle idee morali e religiose e alla giustizia. Essi preservavano qualcosa dell'età dell'oro, quando, come afferma Seneca, «penes sapientes fuisse regnum Posidonius indicat» (*Epistulae* 90). Quando leggiamo in Strabone, certo derivato da Posidonio, che i druidi «hanno affermato che l'anima dell'uomo e l'universo sono indistruttibili, anche se a volte fuoco ed acqua possono prevalere temporaneamente su di loro» (IV 4.4), è facile sospettare che Posidonio attribuisse ai suoi druidi dottrine stoiche correnti. Eppure la situazione non è così semplice: Posidonio si trovava a dover interpretare la ferma credenza nell'aldilà che, come sappiamo da testimonianze obiettive, esisteva presso i Celti del suo tempo. Di più, anche prima di Posidonio i druidi avrebbero potuto benissimo aver sentito parlare delle dottrine greche sull'immortalità o a Massalia, attraverso testimonianze orali, o con l'onesto acquisto di libri greci: l'istruzione stava loro molto a cuore. Più tardi, se dobbiamo credere a Cicerone (*De divinatione* I 90), il suo amico e ospite, il druido Diviziaco, diede risposte in perfetto stile posidoniano: «et naturae rationem guam φυσιολογίαν Graeci appellant, notam esse sibi profiteb atur». Forse Diviziaco aveva letto con cura Posidonio - o qualcuno glielo aveva letto, dato che non bisogna dimenticare che egli non possedeva, a quanto pare, una perfetta padronanza del greco o del latino. Cesare si serviva di un interprete durante i suoi incontri formali con lui concernenti suo fratello Dumnorige (*De bello Gallico* I 19). Il druidismo rappresentò in ogni caso solo un settore limitato del quadro della società celtica fornito da Posidonio, e dobbiamo chiederci quale impressione un tale quadro poteva produrre sui suoi contemporanei. Nel caso dei suoi lettori greci, il solo fatto certo è ch'era abbastanza famoso da essere copiato - o riassunto - dal suo più giovane contemporaneo Diodoro. Ma dopo il saccheggio di Atene ad opera di Silla e la distruzione dello stato seleucidico da parte di Pompeo, il gusto per la serena contemplazione della storia universale rimase con ogni probabilità ristretto ad angoli della provincia, come la stessa Rodi o Agrigento, la città siciliana che diede i natali a Diodoro.

La reazione nel Lazio è più distintamente riconoscibile: essa include il significativo silenzio di Cicerone, che bene conosceva gli scritti di Posidonio. Cicerone ebbe parole denigratorie nei confronti dei Galli nell'orazione *Pro Fonteio*, verso il 69 a.C., poiché il suo cliente, Fonteio appunto, era stato accusato da loro. Cicerone non aveva bisogno di rivolgersi a Posidonio per la

sua etnografia a buon mercato - ammesso, come non è affatto certo, che la storia di Posidonio fosse già stata pubblicata in quegli anni. Cicerone non tornò mai, successivamente, sull'argomento della società celtica con una certa serietà, almeno per quanto ci è noto, neppure nel suo discorso per Cesare *De provinciis consularibus*. I libri che trattano del pensiero politico di Cicerone - e ce ne sono tanti - dovrebbero almeno far rilevare l'irrimediabile approssimatività delle sue idee sugli abitanti delle province, che, nel caso dei Galli, equivalse a disprezzo. Varrone studiò i Celti e apparve a san Gerolamo una fonte molto autorevole sull'argomento (*Patrologia Latina* 26.353); alle sue spalle c'era naturalmente Posidonio. Forse incoraggiato da Varrone, Cesare andò alla conquista della Gallia portando nella sua borsa il testo di Posidonio. Le digressioni etnografiche del *De bello Gallico*, che pochi considererebbero oggigiorno interpolate, si avvicinano, per stile e contenuto, alle parti che in Diodoro e Strabone sono derivate da Posidonio. È da notare che Cesare non nomina mai i druidi, se non nella lunga digressione etnografica del libro VI, capitoli 1-28. Egli non incontrò i druidi durante la sua campagna, ma nelle sue fonti letterarie, quale che sia la spiegazione della loro assenza dal campo di battaglia. Dato che Cesare scrisse le sue note etnografiche verso la fine della guerra, egli era in condizione di mescolare le sue osservazioni personali a quanto reperiva nelle sue fonti. Inutile tentare di separare il vecchio dal nuovo: ma nelle linee generali, la sua immagine della società celtica coincide con quella di Posidonio. Come lui, Cesare pone l'accento sulle fazioni interne dei Galli, sulle loro contese e sul carattere volubile delle loro decisioni. Michel Rambaud prese tutti i passi nei quali Cesare menzionava la «mobilitas et levitas animi» (II 1.3), i «Gallorum subita et repentina Consilia» (III 8.3), la «Gallorum infirmitas» (IV 13.3) ecc. come tipici esempi di «déformation historique» (*La déformation historique dans les Commentaires de César*, Paris 1953, p. 326). Se di deformazione si trattò, fu Posidonio ad anticiparla; nella sua opera Cesare non trovò solo preziose indicazioni obiettive su luoghi e istituzioni, ma anche un'analisi incoraggiante dei punti deboli della società celtica. È davvero paradossale che Posidonio, amico e protetto di Pompeo, col suo lavoro di storico abbia aiutato Cesare a conquistare la Gallia e ad abbattere perciò il suo rivale.

Come abbiamo cercato di spiegare, lo sfruttamento dell'etnografia greca da parte dei leader romani era cominciato molto tempo prima. I Celti erano stati deplorevolmente trascurati dai Greci, e quando invasero i loro territori, la piena delle emozioni prevalse sull'analisi. Lo studio sistematico dei

territori celtici fu compiuto dai Greci al tempo dell'egemonia di Roma, e dietro incoraggiamento di quest'ultima: i risultati possiamo vederli. L'importanza dei nomi coinvolti - Polibio, Artemidoro, Posidonio - corrisponde alla dimensione dell'obiettivo. Fu in seguito alla sconfitta dei Celti in Italia, Gallia, Spagna, Britannia e regioni danubiane che l'impero romano si consolidò nel ruolo di potenza mondiale. Fu anche nelle terre celtiche che Roma celebrò il suo trionfo più truculento: la civiltà celtica fu cancellata o costretta alla clandestinità. I druidi riapparvero nelle nostalgie dei Galli aristocratici del IV secolo e nelle inattendibili fantasie degli *Scriptores Historiae Augustae*. È abbastanza sorprendente che le druidesse, la cui esistenza non è precedentemente segnalata, predominino in queste tarde fantasticherie. In tutto ciò potrebbe esserci qualcosa di più di una pura nostalgia. *Celtae* si chiamava una delle migliori unità dell'esercito di Giuliano (Ammiano, XX 4.2); Giuliano stesso afferma del tutto inconcepibile che un soldato celtico o galata possa volgere le spalle al nemico (Orazione 1: *Panegirico di Costanzo* 36*b*). Claudiano ribadisce questa affermazione (*De bello Gildonico* I 431): «Sitque palam Gallos causa, non robore vinci». La presa di coscienza di sé da parte dei Celti è rintracciabile nelle ribellioni popolari del V secolo, specialmente in Armorica (Zosimo, VI 5.3). Un certo desiderio di ricordare a Roma la sua arroganza rimase latente nel fondo del mondo celtico, ed ebbe la sua espressione più compita in quella storia dei *Mabinogion* che ha per tema «Il sogno di Macsen Wledig», cioè il sogno dell'imperatore Massimo. Come ricorderete, questo imperatore, che aveva sposato la principessa britannica Elen, rimase in quest'isola per sette anni, perdendo perciò il diritto di tornare a Roma. Un nuovo imperatore venne eletto; Massimo tentò di riconquistare Roma ma falli e dovette richiedere l'aiuto dei suoi cognati britannici. Questi osservarono che «ogni giorno, a metà della giornata, i due imperatori (rivali) prendevano il loro pasto e da entrambe le parti cessavano i combattimenti finché il loro pranzo non era finito. Ma gli uomini dell'Isola di Britannia prendevano il loro pasto al mattino, e bevevano fino ad esser pieni di energia. E mentre i due imperatori si trovavano a pranzo, essi si avvicinarono alle fortificazioni e vi appoggiarono le loro scale». Il resto è ovvio. Uno scrittore celtico proclamava qui per la prima volta la superiorità del breakfast britannico sulla siesta latina.

Capitolo quarto
La scoperta ellenistica del Giudaismo

I.

I Greci furono forse i primi a studiare le singolarità dei popoli stranieri. Cominciarono col raccogliere informazioni come mercanti o coloni, ma alla fine del VI secolo a.C. scrivevano già libri di etnografia e geografia per soddisfare il loro gusto della ricerca, dell'*historia*, come la chiamavano loro. Come Erodoto rivela, le loro indagini si estesero a territori che nessun greco aveva mai visitato (IV 25). D'altra parte abbiamo notato come i Greci fossero assai meno curiosi di quanto ci si sarebbe aspettato nei riguardi di certi paesi che avevano a portata di mano, anzi, posti proprio entro la loro sfera d'influenza economica e culturale. Il loro interesse per i territori e la civiltà dei Celti si fece manifesto solo nel IV secolo a.C., benché essi avessero fondato l'importante colonia di Marsiglia già alla fine del vu secolo. Ancora più paradossalmente, pare che l'insigne figlio di Marsiglia, Pitea, il quale scopri il Nord d'Europa, non avesse mai viaggiato all'interno della Francia. Gli storici Eforo e Timeo, che nel IV e III secolo a.C. furono i primi a raccogliere ampie informazioni sulla Gallia e sulla Spagna, sembra non avessero mai visitato queste terre.

Gli antichi viaggiatori non trovavano facile visitare l'interno d'un paese. Di conseguenza non dobbiamo aspettarci che i Greci che approdavano ai porti palestinesi si spingessero fino a Gerusalemme per il gusto di assistere a celebrazioni giudaiche. Tuttavia le relazioni commerciali tra gente in qualche modo greca e Palestinesi ebbero inizio nel periodo miceneo; i mercenari greci rappresentarono un altro punto di contatto. È probabile che David avesse al suo servizio mercenari cretesi (*II Samuele*, 20.23; *I Re*, 1.38); essi parlavano presumibilmente greco. Verso l'anno 840, Gioas fu posto sul trono da mercenari carii o cretesi, secondo l'interpretazione che si preferisce dare al *II Re*, 11.4. Navi mercantili greche ricomparvero senz'altro lungo le coste della Palestina nel IX e nell'VIII secolo a.C. Il vasellame greco di Samaria risale a una data anteriore a quella della distruzione della città da parte di Sargon II nel 722. A Tall Sukas, fra Tripoli e Laodicea (Latakia), l'archeologo danese P. J. Riis scopri un insediamento greco con un tempio, che sembra essere stato edificato nel VII secolo e ricostruito verso il 570 a.C. I Greci rimasero a Tall Sukas almeno fino al 500 a.C., per commerciare con i Palestinesi di ogni

nazionalità e religione. C'erano mercenari greci nell'esercito egiziano di Neco, figlio di Psammetico, che uccise Giosia nel 608 a.C. presumibilmente a Megiddo. Secondo Erodoto c'erano trentamila soldati greci nell'esercito di Apries, nipote di Neco, che tentò di attenuare la pressione babilonese sulla Palestina nel 588 (Geremia, 37.5) e probabilmente affrettò l'attacco finale di Nabucodonosor contro Gerusalemme nel 586 a.C. Si è perfino sostenuto che un re di Giudea avesse mercenari greci. Gli scavi eseguiti da J. Naveh a Mesad Hashavyahu, non lontano da Yavneh, nella Giudea centrale, hanno portato alla luce un grande quantitativo di vasellame greco risalente agli ultimi decenni del VII secolo. Il luogo sembra una fortezza, ed era forse occupato da mercenari piuttosto che da mercanti greci. Quando Geremia fuggì in Egitto, si recò a Tafne (43.7; 44.1), città nota nel mondo greco col nome di Daphne e probabilmente già presidiata da mercenari greci, come sicuramente lo fu più tardi, sotto il re Amasi (570-526). È seducente immaginare Geremia accolto da soldati greci in territorio egiziano.

I contatti sopravvissero all'esilio. Reperti di vasellame greco rinvenuti a Bet-Zur, sulla strada da Gerusalemme a Hebron, testimoniano un vivace commercio in atto nella prima metà del V secolo. I frammenti di vasi attici di Engedi appartengono per la maggior parte alla fine del V secolo e all'inizio del IV. Sappiamo dall'oratore Iseo che un mercenario ateniese aveva accumulato una fortuna di due talenti ad Akko, verso il 370 a.C. (4.7). Le monete giudaiche più antiche imitano quelle greche per facilitare il commercio con la Grecia. Non sappiamo quale autorità ne fosse responsabile. Denaro di Javan - cioè greco - è menzionato, si ricorderà, in uno dei papiri, datati 402 a.C., della colonia ebraica di Elefantina, in Egitto (*Brooklyn Papyri*, 12).

Gli Ebrei avevano altre occasioni per entrare in contatto con i Greci, tanto in Mesopotamia quanto in Egitto. È indicativo che un testo babilonese registri dell'olio pagato a Ioachin, figlio del re di Giudea, e a sette carpentieri greci che lavoravano per la corte babilonese (*Ancient Near Eastern Texts*, 2ª ed., p. 308). In Egitto, i re nativi e quelli persiani attiravano non solo mercenari carii e greci, ma anche ebrei. Le origini della colonia militare di Elefantina non sono note, ma l'autore della cosiddetta lettera di Aristea, ottenne senz'altro da qualche parte la notizia secondo cui soldati ebrei aiutarono Psammetico nella sua campagna contro il re di Etiopia (13). Parliamo di Psammetico II, che nella sua spedizione del 589 contro la Nubia ebbe l'appoggio di Greci, Carii e forse Fenici. I graffiti che questi soldati lasciarono ad Abu-Simbel, nella

bassa Nubia, sono famosi. Se l'informazione di Aristea è corretta, soldati ebrei e greci si trovarono con ogni probabilità spalla a spalla nella stessa campagna. L'assenza di graffiti ebraici ad Abu-Simbel non basta, forse, a mettere in dubbio l'affermazione di Aristea. Una recente scoperta in campo papirologico indica che nel IV secolo. a.C. una storia simile a quella del giudizio di Salomone era nota in Grecia (*Oxyrhynchus Papyri*, 2944)*;* ma non c'è segno che derivasse dalla Bibbia.

Viste le prove dirette dei contatti tra Greci ed Ebrei prima di Alessandro, è logico porsi la domanda: quale profitto trassero gli uni e gli altri da queste numerose occasioni d'incontro o di conoscenza? Per quanto riguarda i Greci, la risposta è semplice: essi non registrarono neppure l'esistenza degli Ebrei. In nessun punto dei testi preellenistici ancora esistenti si fa parola della minuscola nazione che doveva più tardi lanciare la sfida più radicale alla sapienza greca. L'assenza, nella letteratura greca, di riferimenti agli Ebrei disturbò gli Ebrei ellenizzati, come si può leggere nella lettera di Aristea (31; 312). Flavio Giuseppe condusse un'accurata indagine alla ricerca di riferimenti agli Ebrei nella letteratura greca, allorché redasse il suo *Contro Apione*; e senza dubbio molti l'avevano preceduto in questa ricerca. I risultati furono piuttosto miseri. L'autore più antico che Giuseppe riuscì a trovare fu il poeta Cherilo, un contemporaneo di Erodoto, che parlò di montagne Solimiane abitate da guerrieri che parlavano la lingua fenicia. Sfortunatamente la tonsura, che Cherilo attribuì a questa gente, era esplicitamente proibita agli Ebrei dalla Legge mosaica (*Levitico* 19.27), chiaramente operante al tempo di Geremia (Geremia, 9.26). È praticamente certo che Cherilo pensava agli Etiopi della regione orientale e che mescolò diversi passi tratti da Omero (*Odissea* V 283), e da Erodoto (VII 79, VII 89 e forse III 8), per costruire le sue immagini fantasiose. Neppure Erodoto si riferisce necessariamente agli Ebrei quando parla di Siriani e Fenici di Palestina che riconoscono di aver appreso dagli Egiziani la tecnica della circoncisione (II 104).

Gli studiosi moderni che hanno cercato di imitare Giuseppe nella sua caccia ai riferimenti agli Ebrei nella letteratura greca anteriore ad Alessandro, non hanno avuto miglior fortuna. Un frammento del poeta Alceo (50 Diehl = 27 Lobel-Page) è stato preso come allusione a un combattimento sostenuto da suo fratello Antimenide contro un ebreo gigantesco durante uno dei due assedi che Nabucodonosor pose a Gerusalemme. Ma S. Luria, che propose, o piuttosto ripropose, questa ipotesi («Acta Antiqua», 8, 1960, pp. 265-66),

dovette presupporre che Alceo chiamasse Gerusalemme col nome di Hierosylyma e non di Hierosolyma, e la sola prova a sua disposizione consistette in un gioco di parole etimologico con un sottofondo antisemitico, citato da Giuseppe (*Contro Apione* I 311), secondo cui la parola Hierosolyma derivava da *hierosylos*, «ladro di templi». Nessun dubbio che Antimenide abbia combattuto in Palestina per i Babilonesi; ma a suo fratello Alceo non interessava specificare contro chi si batté. Un altro testo attribuito a Focilide, contenente allusioni a norme etiche ebraiche, fu riconosciuto già molto tempo fa come un falso del periodo ellenistico, opera di Ebrei. Franz Dornseiff - uno studioso tedesco che diede prova di coraggio e d'indipendenza di spirito in tempi difficili - cercò con tenacia di persuaderei che si trattava in realtà di autentica poesia greca del VI secolo a.C., e tentò anche di dimostrare che una lunga descrizione degli Ebrei attribuita da Fazio a Ecateo di Mileto era realmente opera di questo scrittore del tardo VI secolo e non, come si ammette generalmente, del più recente Ecateo di Abdera, vissuto dopo Alessandro. Dornseiff non riuscì convincente in nessuno dei due casi. Questi testi attribuiti a Focilide e ad Ecateo di Mileto appartengono ad almeno due secoli dopo - con la differenza che il nome «Focilide» copre un falso, mentre «Ecateo di Mileto» è un errore di attribuzione, poco più d'un errore di scrittura. Niente ha finora dimostrato che sia infondata la convinzione che i Greci del periodo classico ignorassero perfino il nome degli Ebrei.

In breve, secondo quanto sappiamo, i Greci vissero felicemente, nel loro periodo classico, senza riconoscere l'esistenza degli Ebrei. Per quanto riguarda gli Ebrei del periodo biblico, essi conoscevano naturalmente Javan, nome con cui si indicavano tutti i Greci piuttosto che specificamente gli abitanti della Ionia. Dove Javan è definito con maggior precisione, come nella genealogia di Noè, egli è il padre di Elisah, Tarsis, Chittim e Dodanim; cioè, probabilmente, di Alashiya e Cizio, a Cipro, di Rodi e di Tarso, piuttosto che di Tartesso. Nessuna indicazione esiste che Atene, Sparta, Tebe o anche Mileto ed Efeso fossero consapevolmente collegate al nome di Javan. Questa tavola delle Nazioni del libro della *Genesi* (10), potrebbe difficilmente essere più antica del VII secolo a.C. Non molto più tardi, Ezechiele o uno dei suoi discepoli incluse Javan nella lamentazione per Tiro (27.13-19). Qui Javan compare come uno dei mercanti che commerciano con Tiro e hanno schiavi tra le loro merci. Il motivo di Ezechiele dei Greci quali mercanti è ripreso da Gioele, che accusa Tiro e Sidone e «tutte le coste di Palestina» (cioè i Filistei) di commerciare con Javan, vendendo loro «i figli di

Giuda e di Gerusalemme» (3.6). Se il libro di Gioele, o perlomeno la parte di cui stiamo parlando, appartenga al periodo successivo all'esilio, è un problema ben noto. Javan è menzionato nell'ultimo capitolo di Isaia (66.19) tra i popoli a cui Dio rivelerà la sua gloria. Si tratta probabilmente di un testo del tardo VI secolo. Per finire, Javan compare nella promessa messianica del libro di Zaccaria (9.13): «Ho innalzato i tuoi figli di Sion contro i tuoi figli di Grecia». Ma questo testo appartiene chiaramente al periodo successivo ad Alessandro, anche se non m'impegnerei a legarlo ad una data nel periodo maccabeo. I pochi testi biblici che contengono riferimenti a Javan e che si possano far risalire con qualche probabilità ad epoca anteriore al 336 a.C., conoscono i Greci solo come mercanti, o più genericamente come uno dei popoli esistenti. Sono noti, ma appaiono piuttosto remoti e insignificanti. Nelle parti della Bibbia appartenenti al periodo preellenistico non esiste alcuna nazione che si possa ricondurre all'influenza greca: anzi, non c'è nessuna parola greca sicura. Le prime parole certamente greche nella Bibbia si trovano nel libro di Daniele (3.5), che nella sua forma attuale appartiene al m e II secolo a.C. Inoltre è probabile che nel Kohelet (*Ecclesiaste*) la parola persiana *pardes* (2.5) sia usata con un significato, «giardino», attribuitole dai Greci nella forma παράδεισος; ma anche il Kohelet è probabilmente ellenistico.

Il quadro non cambia sostanzialmente se dalla Bibbia ci volgiamo a considerare quei bronzi e quei sigilli del periodo persiano che il Museo archeologico di Gerusalemme ci ha reso familiari. Qui incontriamo Atena, Eracle, satiri e altre divinità greche. Non sappiamo chi fossero i possessori di questi oggetti, né che significato rivestissero per loro. Quelli che fra noi mettono un Buddha in bella mostra nel salotto, non sono necessariamente buddhisti. Così, non esiste alcun elemento che indichi che qualche ebreo abbia adorato una divinità greca prima di Alessandro. Ciò è interessante, dato che sappiamo che anche nel periodo successivo all'esilio una notevole proporzione degli Ebrei era, in pratica, politeista. A quel tempo il puro monoteismo era fermamente consolidato come religione ufficiale del Secondo Tempio di Gerusalemme, ma altrove le sue radici non erano ancora salde. Durante e dopo l'esilio Ezechiele (33.23), il Terzo Isaia (57.1-10; 65.11-12) e il Secondo Zaccaria (10.2; 13.2) denunciarono pratiche quali adorazione di idoli, sacrifici di bambini e prostituzione rituale. Nei documenti babilonesi dei Murashu, del V secolo a.C., nomi inequivocabilmente ebraici si alternano nella stessa famiglia con nomi teoforici babilonesi. I coloni di

Elefantina, in Egitto, combinarono l'osservanza della Pasqua e forse del Sabbato con la devozione a Eshembethel e Anathbethel, devozione a cui il mio defunto collega e amico Umberto Cassuto non seppe trovare giustificazione. In questi documenti del declino del politeismo ebraico del V secolo a.C. le divinità greche brillano per la loro assenza.

Un documento sfugge ancora ai tentativi d'interpretazione. Alludo naturalmente alla misteriosa figura che compare su una moneta ora conservata nel British Museum. La moneta appartiene al periodo persiano, reca l'iscrizione «Giudea» (YHD), e mostra una figura sopra un trono, o carro, alato: questa figura fronteggia, a quanto sembra, una maschera dionisiaca (B. Kanael, in «The Biblical Archaeologist», 26, 1963, p. 40 e fig. 2). Si tratta di qualcosa di unico, e non sorprende che qualcuno abbia pensato al mistico carro di Ezechiele. Sono certo che tutti i presenti in questa sala soddisfano le condizioni rabbiniche per affrontare la discussione sul carro di Ezechiele (*ma'ase merkava*), e cioè l'esser saggi e capaci di dedurre conoscenza per mezzo della propria sapienza; ma non proporrò di soffermarci sull'argomento. Tutte le altre monete giudaiche del periodo persiano recano simboli estranei all'ebraismo: non c'è una ragione particolare per credere che il simbolo recato dalla moneta più sopra descritta sia ebraico. Come ho già detto, non sappiamo chi fosse l'autorità preposta all'emissione monetaria.

Prima di Alessandro, gli Ebrei sapevano sui Greci qualcosa di più di quanto questi ultimi sapessero su di loro. Dopotutto, i Greci commerciavano in Palestina, ma nessun ebreo commerciava, a quanto pare, in Grecia. Questa differenza non favorì alcuna assimilazione di elementi della cultura greca da parte degli Ebrei. Eppure gli sviluppi che si verificarono in Giudea nei secoli V e IV a.C. offrono numerosi elementi di confronto con quelli che la società greca andava sperimentando nello stesso periodo: Greci ed Ebrei vivevano entrambi ai confini dell'impero persiano. L'opera di Neemia si comprende meglio se posta a confronto con avvenimenti greci: in termini politici, Neemia era un tiranno imposto dai Persiani, così come Istieo ed altri erano stati imposti alle città greche dagli stessi Persiani in qualità di tiranni; Neemia ricostruì Gerusalemme, come Temistocle dovette ricostruire Atene. La remissione dei debiti operata da Neemia aveva ovvie analogie con pratiche greche dei secoli VI e V. La legge da lui emanata contro i matrimoni misti ebbe il suo corrispettivo nella legge promulgata da Pericle ad Atene contro le mogli straniere. Anche le autobiografie di Esdra e di Neemia furono una novità in Giudea, come lo furono in Grecia, praticamente nello stesso

periodo, le memorie di Ione di Chio. E. Bickerman paragonò una volta l'opera del Cronachista a quella di Erodoto. Si trattava forse di un confronto sbagliato. La tecnica secondo la quale il Cronachista riscrisse e modernizzò i libri dei Re nel IV secolo a.C. ci ricorda la tecnica secondo la quale Eforo e Teopompo riscrissero e modernizzarono Erodoto e Tucidide nel tardo IV secolo. Si possono trovare altri paralleli, e sono stati trovati. La tavola delle Nazioni nel libro della *Genesi* ci ricorda la mappa di Anassimandro; il libro di Giobbe, probabilmente un'opera dell'esilio, è stato spesso paragonato al *Prometeo* di Eschilo.

Ci si può chiedere come mai, con tanti elementi in comune, Greci ed Ebrei non sembrino aver comunicato tra loro. Una delle spiegazioni è anche troppo ovvia: non possedevano una lingua comune. I Greci erano monoglotti, gli Ebrei bilingui, ma la loro seconda lingua, l'aramaico, permetteva loro di aver contatti con i Persiani, con i Babilonesi e perfino con gli Egiziani piuttosto che con i Greci. Tuttavia le barriere linguistiche non sono mai state insormontabili. Forse dobbiamo tener conto del fattore caso: a Erodoto non capitò di visitare Gerusalemme. Una sua pagina sarebbe stata sufficiente a mettere fuori combattimento un battaglione di studiosi biblici. Da ultimo, dobbiamo tuttavia ammettere, forse, l'esistenza di ostacoli più profondi. Sotto la guida di Neemia e dei suoi successori gli Ebrei furono impegnati nel tentativo di isolarsi dal resto dei popoli circostanti. Essi confidarono in Dio e nella sua legge; perseguendo un obiettivo analogo, i Greci confidarono nella propria intelligenza ed iniziativa, furono aggressivi senza tante formalità e contribuirono ovunque a turbare la pace dell'impero persiano, da cui dipendeva la ricostruzione del Giudaismo. Centovent'anni dopo Neemia e Pericle, Greci ed Ebrei si trovarono soggetti ad Alessandro Magno, un macedone che parlava greco e si considerava l'erede dei re persiani.

II.

Non abbiamo la minima idea di come gli Ebrei reagirono alla notizia che Persepoli era in fiamme. Alessandro non si recò mai a Gerusalemme, ma alcune leggende ebraiche che hanno trovato spazio nel mito creatosi intorno alla sua figura, raccontavano con vivo piacere dell'incontro tra il sommo sacerdote e il nuovo re dei re. Altre leggende suggerivano anche che Alessandro avesse proclamato l'unità di Dio dalla torre della sua nuova città, Alessandria (Pseudo-Callistene, II 28, p. 84 Müller). Nella letteratura

cristiana esiste una storia, probabilmente di origine ebraica, secondo cui Alessandro trasportò le ossa del profeta Geremia ad Alessandria per tenere lontani dalla città serpenti e coccodrilli (*Suda*, s. v. «ʾΑργόλαι»). Queste leggende provano almeno che il passaggio dalla dominazione persiana a quella macedone si era svolto in Palestina senza attriti. Il ricordo di Alessandro costituì uno di quegli elementi del folklore nazionale che gli Ebrei poterono condividere con i loro vicini.

Alessandro aveva fatto certamente per gli Ebrei una cosa, che si rivelò un processo irreversibile: aveva introdotto la maggior parte di loro in un mondo che parlava greco anziché aramaico. Dopo la sua morte la Palestina divenne per più di vent'anni oggetto di contesa. Uno di coloro che si disputavano la successione, Tolomeo, occupò Gerusalemme nel 320, forse approfittando del Sabbato (Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* XII 5, e *Contro Apione* I 205; Appiano, *Syriaca* 50). Dal 301 al 198 i Tolomei dominarono sulla Palestina. Governatori greco-macedoni, soldati e mercanti vennero a stabilirsi nella regione per diritto di conquista; filosofi e storici guardarono dentro Gerusalemme e, nel complesso, ne furono soddisfatti. Il Giudaismo divenne rapidamente conosciuto e rispettabile.

I conquistatori dell'impero persiano ritenevano consigliabile giungere a conoscere le popolazioni locali e, se possibile, attenerne il favore. Non è che i dominatori antecedenti fossero stati ovunque popolari. Gli Egiziani avevano dei precedenti brillantissimi di rivolte contro i Persiani; i Babilonesi si ribellarono più volte. Perfino in Palestina, dove i Persiani si erano dimostrati dei buoni governanti, si erano verificati dei disordini, se dobbiamo credere alle confuse testimonianze che possediamo (*Contro Apione* 1194; Sincello, I 486 A). I Greco-Macedoni cercarono di presentarsi come padroni più comprensivi dei loro predecessori. In loro aiuto vennero delle correnti di pensiero che si erano sviluppate in Grecia nel IV secolo. L'interrelazione tra ideologia e azione è qui particolarmente complessa. La dottrina platonica e quella pitagorica avevano preparato i Greci a comprendere ed apprezzare un tipo di comunità a struttura rigidamente gerarchica, anzi ieratica. Il filosofo-re non era tanto lontano dal sacerdote-re. I seguaci del Platonismo erano a conoscenza di Zoroastro, lo storico Teopompo scrisse su di lui. Il maestro di Alessandro, Aristotele, non condivise questa ammirazione per i sacerdoti, ma la sua curiosità scientifica davvero universale si estese alla sapienza orientale. Troveremo sul nostro cammino parecchi aristotelici. Il nuovo atteggiamento di simpatia ed interesse non era, così, rivolto in modo specifico agli Ebrei: ma

gli altri barbari - Egiziani, Persiani, Babilonesi e perfino Indiani - erano noti da secoli ai Greci; esisteva su di loro una grande quantità di materiale informativo precedente, che si doveva ora riesaminare e aggiornare. Gli Ebrei erano gli ultimi arrivati, e c'era ancora tutto da imparare su di loro. Non è forse un caso che il primo libro che tratti estesamente degli Ebrei sia stato scritto da un consigliere di Tolomeo I negli anni in cui questi era in lotta per la conquista della Palestina. Ecateo di Abdera incluse una sezione sugli Ebrei in un libro sull'Egitto, scritto in quel paese prima del 300 a.C., probabilmente verso il 315 a.C. Ecateo idealizzò gli Egiziani, e specialmente la loro classe sacerdotale; parlò degli Ebrei in un contesto egiziano, anche se il frammento conservato da Diodoro e citato da Fazio non ci permette di capire il posto esatto che l'excursus sugli Ebrei occupava nel piano del suo libro. Secondo Ecateo, gli Ebrei erano fra le genti - come pure i celebri Danao e Cadmo - espulse dagli Egiziani durante una pestilenza. Mosè, uomo insigne per saggezza e coraggio, aveva guidato l'emigrazione, fondato Gerusalemme, costruito il Tempio, diviso la popolazione in dodici tribù, istituito il sacerdozio e fissate leggi tutto sommato ammirevoli. Egli aveva assicurato la crescita della popolazione col rendere la terra inalienabile e col proibire l'esposizione degli infanti, pratica, questa, diffusa presso i Greci. Aveva prescritto un'educazione di rigore quasi spartano; il confronto con Sparta è ovvio, ma solo sottinteso. Se il genere di vita instaurato da Mosè era vagamente antisociale e ostile agli stranieri, ciò diveniva comprensibile dopo la penosa esperienza rappresentata dall'abbandono dell'Egitto. Ecateo concludeva la sua digressione, secondo un ben noto schema dell'etnografia greca, notando come gli Ebrei avessero modificato i loro costumi sotto l'influenza della dominazione persiana e di quella macedone (egli non sapeva dell'esistenza dei patriarchi e, a quanto pare, non aveva mai sentito parlare di re ebraici). Uno degli aspetti misteriosi del suo racconto è che egli sembra aver udito, o letto, almeno una citazione dal Pentateuco in greco: alla fine delle Leggi di Mosè, dice, si trovano le seguenti parole: «Mosè, avendo udito le parole di Dio, le trasmise agli Ebrei». Questa frase sembra un'eco del *Deuteronomio* (29.1). Una traduzione di alcune parti della Torah, anteriori ai Settanta, non è tutto sommato incredibile e in ogni caso è presentata come un dato di fatto da Aristobulo, un ebreo alessandrino che scriveva in greco durante il II secolo a.C. (Eusebio, *Preparazione evangelica* XIII 12.1).

Più o meno negli stessi anni intorno al 300 a.C. il più insigne discepolo di Aristotele, Teofrasto, s'interessò ai costumi ebraici nel contesto delle sue

ricerche comparate sulla pietà. Jacob Bernays fu il primo a rilevare, nel 1866, che un frammento del libro di Teofrasto *Sulla pietà* che concerneva gli Ebrei fu citato da Porfirio nel suo trattato *Sull'astinenza* (II 26). Teofrasto parlò degli Ebrei come di filosofi che avevano ormai abbandonato la pratica dei sacrifici umani e che celebravano i loro riti sacrificali osservando il digiuno e parlando incessantemente di Dio. Inoltre osservavano le stelle di notte, volgevano i loro occhi ad esse e le invocavano nelle loro preghiere.

Il concetto degli Ebrei come filosofi ritorna in un libro di Megastene sull'India; egli fu ambasciatore di Seleuco I in quel paese verso il 292 e riferì quanto aveva visto. La sua teoria, secondo la quale gli Ebrei erano per i Siriani quello che i bramini erano per gli Indiani, fu accolta con favore (*FGrHist* 715 F 3 Jacoby). Clearco di Soli, un altro discepolo di Aristotele, che doveva aver letto bene Megastene, fece un passo più in là e suggerì che gli Ebrei erano in realtà i discendenti dei filosofi indiani, da lui chiamati *Kalanoi*, i quali erano a loro volta discendenti dai magi persiani (fr. 5-13 Wehrli). La sapienza orientale fu così unificata in un albero genealogico dal quale risultava che gli Ebrei discendevano dai saggi persiani. Clearco scrisse un dialogo sul sonno nel quale introdusse Aristotele, suo maestro, in veste di principale interlocutore. A lui era affidato il compito di riferire quella che evidentemente era una conversazione immaginaria scambiata con un saggio ebreo, ipoteticamente incontrato in qualche luogo dell'Asia Minore. L'Ebreo aveva lasciato la Giudea, la cui capitale aveva un nome di difficile pronuncia (la chiamano Ierusalem), ed era giunto al mare; aveva visitato molti paesi ed era greco non solo nel linguaggio, ma nell'animo. Avendo parlato a un numero così grande di saggi, era in grado di fornire ammaestramenti ad Aristotele. Non ci viene detto direttamente a quale campo specifico si riferisse la sua sapienza; ma Hans Lewy («Harvard Theological Review», 31, 1938, pp. 205-36) sostenne plausibilmente che concernesse esperimenti di letargia indotta (come dopotutto suggerisce il titolo del dialogo sul sonno). Tali esperimenti avevano attinenza col problema della natura dell'anima umana. Noi sappiamo ora qualcosa di più su Clearco di Soli, grazie ad una singolare iscrizione recentemente pubblicata e ammirevolmente illustrata da Louis Robert. Durante gli scavi che i Francesi condussero ad Ai Khanum, in Afghanistan, fu rinvenuta una iscrizione che recava una serie di massime di sapienza delfica. Un epigramma introduttivo afferma che Clearco le copiò letteralmente a Delfi e le portò in questa remota area della Bactriana. Non sembra sussistano seri dubbi sul fatto che Robert sia nel giusto identificando

questo Clearco col discepolo di Aristotele («CRACIn», 1968, pp. 416-57). Ciò significa che Clearco viaggiò molto ed esplorò quell'Oriente che suscitava il suo interesse.

Il quadro ha una sua coerenza. Nei primi trenta o quarant'anni successivi alla distruzione dell'impero persiano, filosofi e storici greci scoprirono gli Ebrei. Li descrissero, sia in opere di storia che di fantasia, come saggi investiti di dignità sacerdotale del tipo che ci si aspettava fosse prodotto dall'Oriente. Coloro che scrivevano erano personaggi importanti e credibili; certo intendevano impressionare i lettori greci per mezzo della sapienza ebraica e probabilmente si aspettavano di avere anche lettori ebrei. Non abbiamo alcun mezzo per poter valutare l'impatto immediato di questi scritti sui lettori ebrei perché non possediamo documenti databili con sicurezza intorno al 300 a.C. Ma se è vero che il Kohelet (l'Ecclesiaste) scrisse all'inizio del III secolo a.C., è doveroso riconoscere che almeno uno fra i saggi ebrei non era disposto a impersonare il ruolo che i Greci gli avevano assegnato. Qualunque cosa si dica sull'Ecclesiaste - e su di lui si è detto molto - egli screditò la saggezza tradizionale. Fu senz'altro un uomo timorato di Dio: ma il Dio dei suoi padri era sopra di lui, non con lui - esattamente la posizione opposta a quella di Spinoza. Egli attribuiva poco senso alla vita; non aveva traccia di quella sicurezza di sé che i Greci amavano attribuire ai saggi ebrei. All'estremità opposta della scala sociale, Mosca, figlio di Moschione, lo schiavo ebreo, è ora apparso dal luogo meno prevedibile, ossia dal tempio di Anfiarao in Beozia. Preoccupato circa le sue prospettive di liberazione, lo schiavo Mosca si recò a trascorrere la notte nel tempio ed ebbe un sogno nel quale la coppia divina, Anfiarao ed Igea, gli ordinò di mettere per iscritto quanto aveva visto e di fissarlo nella pietra presso l'altare. L'iscrizione deve essere grosso modo contemporanea del libro del Kohelet, cioè non più tarda del 250 a.C. «Il primo ebreo greco», come lo definì David Lewis («Journal of Semitic Studies», 2, 1957, pp. 264-66), si rivela un piccolo essere spaurito, che era stato venduto come schiavo in un paese lontano. Egli non aveva dimenticato di essere ebreo, ma aveva riconosciuto il potere degli dèi che i suoi padroni adoravano e agito secondo i loro ordini. Neanche lui era disponibile per il ruolo di filosofo-sacerdote.

III.

Il mondo si era mosso velocemente alle spalle del Kohelet e di Mosca, e

quella che già inizialmente era una rappresentazione semiutopica, opera di filosofi greci, divenne presto priva di senso.

Greci e Macedoni si trasferirono in Palestina in numero sempre crescente, o per iniziativa regia o di propria scelta, e promossero l'ellenizzazione della popolazione locale. Città greche si svilupparono specie lungo la costa mediterranea o presso il lago di Tiberiade. Alcune città - come Acco, Dor, Giaffa, Ascalona, Gaza, Pella, Filadelfia, Scitopoli, Samaria - erano antiche città che avevano mutato stile e, in qualche caso, nome: *Philadelpheia* è il nuovo nome di Rabbat-Ammon; *Scythopolis*, di Bet-Shean. Le città greche erano fortezze, mercati e centri intellettuali. La ricerca condotta da Saul Weinberg a Tel Anafa, nell'alta Galilea, comincia ora a fornirci un'idea di un piccolo centro ellenistico del II secolo a.C. nei suoi rapporti con le città fenicie e col mondo greco del Mediterraneo orientale. Menippo, l'equivalente greco del Kohelet, proveniva da Gadara, nella Transgiordania; più che greco, era ellenizzato. La stessa cosa si può dire dei suoi più tardi concittadini Meleagro, il sottile epigrammista, e Filodemo l'epicureo. Meleagro avverti intensamente la sua origine semitica. Dalla sua tomba immaginaria egli salutava in tre lingue il passante: «Se sei siriano, Salam; se sei fenicio, Naidios (la parola è certamente alterata); se sei greco, Chaire; e tu di' lo stesso» (*Antologia Palatina* VII 419). Uno dei rivali in amore di Meleagro era un ebreo, e il poeta commentava con rassegnazione: «L'amore arde bruciante anche nei freddi giorni del Sabbath» (V 160). Questo è il lato idillico di un processo di trasformazione che ebbe lati ben più crudeli. Ebrei e Gentili seppero asteggiarsi sul suolo palestinese, come gli avvenimenti del II secolo dovevano mostrare.

Nel m secolo a.C. la Giudea vera e propria era una piccola parte della Palestina: si poteva quasi identificare col territorio della città di Gerusalemme, e come tale era ancora considerata da Polibio alla metà del II secolo a.C. (XVI, fr. 39). La Samaria e la Galilea erano esterne ad essa. I Samaritani, o perlomeno quelli di loro non completamente ellenizzati, avevano eretto un proprio centro di culto sul monte Garizim in circostanze che leggende contraddittorie hanno reso imprecisabili. Un consiglio di laici e sacerdoti presieduto dal sommo sacerdote godeva di un largo margine di autonomia nel governo che esercitava su Gerusalemme, ma si deve ammettere per certa la presenza nel paese di guarnigioni tolemaiche. I papiri di Zenone hanno mostrato come, verso il 259 a.C., gli agenti del ministro delle finanze Apollonia operassero nell'interesse del loro padrone: una delle

sue proprietà era a Bet Anat, in Galilea (*Corpus Papyrorum Judaicarum* I 1-5). Dagli stessi papiri apprendiamo che i Tolomei avevano scelto il ben noto sceicco della Transgiordania, Tobia, per comandare le truppe di stanza nel suo territorio. Tobia era ebreo per religione ma aveva un tempio personale sul suo territorio - e nessuno sembra aver messo in questione la sua ortodossia. Uno dei suoi antenati era Tobia «lo schiavo ammonita» che aveva procurato guai a Neemia (Neemia, 2.10; 13-4). Uno dei suoi figli, Giuseppe, divenne il capo degli esattori dei tributi della Giudea nel 230 a.C. circa (Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* XII 160 sgg.). Il Sommo Sacerdote e il suo consiglio dovettero fare i conti con i Tobiadi: non erano in posizione di poter ricordare a questi ultimi che «né un ammonita né un moabita entreranno nella comunità del Signore» (*Deuteronomio* 23.4) - se è poi vero che i Tobiadi erano ammoniti. Il commercio degli schiavi era fiorente come sempre, e Tolomeo Filadelfo dovette intervenire per proibire tentativi di ridurre in schiavitù il libero popolo di Palestina (*Sammelbuch* 8008).

Le pressioni della nuova società si palesarono in ugual misura nell'emigrazione di Ebrei dalla Giudea. Anche in questo caso si combinarono coercizione e libera scelta. L'Egitto rappresentava la meta tradizionale e logica per gli Ebrei bisognosi. Le cifre essenziali di questa emigrazione a noi pervenute, che parlano di 100000 prigionieri di guerra trasportati dalla Palestina all'Egitto da Tolomeo I (*Aristea* 12-14) e della presenza di un milione di Ebrei in Egitto al tempo di Filone (*In Flaccum* 43), sono entrambe quasi certamente false. Gli Ebrei si recarono in Egitto per esercitarvi gli antichi mestieri in cui erano abili, quello di soldato, di agricoltore, di pastore. Passare dalla professione di soldato a quella di contadino e viceversa era cosa normale. L'amministrazione fortemente centralizzata offrì agli Ebrei la possibilità di entrare al servizio del re come esattori dei tributi e uomini di polizia, professioni per le quali si preferivano gli stranieri. I papiri forniscono informazioni più scarse sulla vita economica di Alessandria, e perciò sappiamo meno degli Ebrei che operavano nella città in veste di artigiani, di mercanti e di banchieri: tuttavia ce n'erano. Il *III Maccabei* (3.10) contiene un riferimento a Greci che erano soci d'affari di alcuni Ebrei in Alessandria verso la fine del III secolo. L'Egitto fu probabilmente il punto di partenza di ulteriori spostamenti migratori a Cirene, in Grecia e in Italia. Nella seconda parte del II secolo a.C. esistevano comunità ebraiche di una certa consistenza a Sicione, Sparta, Delo, Cos e Rodi. Nel 139 a.C. degli Ebrei furono cacciati da Roma per avervi svolto propaganda religiosa non gradita (Valeria

Massimo, I 3.3). La formazione di una vasta diaspora favorì la classe sacerdotale di Gerusalemme, poiché fece aumentare il numero di coloro che pagavano il tributo al Tempio. I pellegrinaggi a Gerusalemme divennero un avvenimento assai più solenne e costoso. Ma la descrizione di questi pellegrinaggi che si trova in Filone (*Delle leggi speciali* 1.69), negli *Atti degli Apostoli* (2.5-11) e in Giuseppe, riflette chiaramente le più tarde condizioni della *pax romana* e la commercializzazione della devozione religiosa ad opera di Erode.

La cifra di 2 700 000 pellegrini all'anno che ci viene da Giuseppe (*La guerra giudaica* VI 9.3) è un altro di quei dati inverosimili con cui lo storico dell'antichità deve imparare a vivere. Anche su scala molto ridotta, i pellegrinaggi a Gerusalemme del III secolo a.C. dovevano rappresentare degli avvenimenti di rilievo. Essi fornivano una occasione d'incontro per popolazioni sempre più diversificate per linguaggio, costumi, condizione economica e anche obbedienza politica. Gli Ebrei babilonesi erano fedeli ai Seleucidi; 8ooo di loro respinsero un attacco di predoni galati, a detta del *II Maccabei* (8.20). Louis Finkelstein ha messo in luce - in maniera che convince almeno me, anche se, devo ammetterlo, non convince tutti quanti - che il Midrash dell'Haggadah di Pasqua riflette questi conflitti di lealismo politico. Leggende riguardanti il periodo babilonese e quello persiano furono riprese (o forse inventate ex novo) per incoraggiare la fedeltà alla legge mosaica nelle nuove condizioni politiche. La prima parte del libro di Daniele (approssimativamente i capp. 1-6) e i libri di Esther e di Giuditta appartengono con più probabilità al III secolo che al II. Essi uniscono l'edificazione al trattenimento, mostrano preoccupazione per il mantenimento della legge ma nessuna angoscia opprimente. Vi manca quella sinistra atmosfera di lotta implacabile che troviamo nella seconda parte del libro di Daniele.

Il fatto che la diaspora mediterranea si fosse rapidamente grecizzata, pose un problema, riguardante la conoscenza della Torah. In Palestina e Babilonia l'ebraico era rimasto una lingua letteraria; la traduzione orale in aramaico della Bibbia bastava all'informazione degli illetterati. In Egitto la conoscenza della lingua ebraica divenne un'eccezione, mentre sussistevano tutte le attrazioni della letteratura greca. Si dovette rendere accessibile la Torah in greco tanto per uso rituale che per quello privato, e ciò significò una traduzione scritta; dalla Torah la traduzione fu poi estesa al resto della Bibbia, con un processo che richiese probabilmente due secoli. Il libro di

Esther fu forse tradotto solo negli anni 78-77 a.C.

La traduzione dovette favorire il proselitismo, che acquistò dimensioni completamente diverse non appena gli Ebrei cominciarono a parlare greco. Non conosco nessun documento che indichi che un gentile si fece ebreo o divenne un simpatizzante per aver letto la Bibbia. Ma Filone asserisce che molti Gentili - simpatizzanti, presumo - prendevano parte alla festa che si teneva ogni anno sull'isola di Faro per celebrare la traduzione dei Settanta (*Vita di Mosè* 2-41). I libri sacri erano divenuti accessibili a quanti nutrivano interesse per il Giudaismo. Non esiste alcuna prova tuttavia che i Gentili in generale conoscessero la Bibbia: il suo greco era di cattiva qualità. Nessun poeta o filosofo ellenistico la citò, anche se gli studiosi moderni si sono talvolta ingannati su questo punto. La prima citazione certa della Bibbia nel testo di un filosofo greco si trova nel trattato *Sul sublime* attribuito a Longino, la cui data si fa generalmente risalire al I secolo d.C. (9.8), e che presuppone, probabilmente, l'insegnamento del retore Cecilie di Calatte, che era ebreo. È il carattere parrocchiale della versione dei Settanta derivante evidentemente dai metodi di traduzione orale in uso nella Sinagoga, a rendere improbabile che tale versione fosse stata ordinata da Tolomeo II. Io non dissento mai alla leggera da Elias Bickerman, che ha difeso questa tradizione, già circolante nel II secolo a.C., e cioè solo un secolo dopo l'avvenimento presunto. Bickerman sostenne che nell'antichità le grandi opere di traduzione si dovevano all'iniziativa pubblica, e non privata. Ma poté citare solo il caso dei trenta libri sull'agricoltura, opera del cartaginese Magone, che vennero tradotti in latino per ordine del senato romano (Plinio, *Naturalis historia* XVIII 22). L'atteggiamento dei Romani verso le traduzioni differiva da quello dei Greci. Nel III secolo a.C. Livio Andronico fu portato a Roma per diventare un traduttore semiufficiale della poesia greca in latino. Mancando presso i Greci qualcosa di paragonabile, ho delle esitazioni ad attribuire all'iniziativa di un monarca una traduzione nata tanto evidentemente entro i recinti delle sinagoghe. La versione dei Settanta rimase patrimonio esclusivo degli Ebrei finché i Cristiani non se ne impossessarono. Ignoriamo perfino se fosse depositata nella grande fondazione tolemaica, la biblioteca di Alessandria[7].

Dobbiamo ora affrontare la conseguenza di ciò. Verso il 300 a.C. gli intellettuali greci presentarono gli Ebrei al loro mondo come filosofi, legislatori e sapienti. Pochi decenni più tardi i presunti filosofi e legislatori rivelarono pubblicamente, in greco, la loro filosofia e legislazione. Il mondo

dei Gentili rimase indifferente. Altri Semiti, il fenicio Zenone di Cizio e Crisippo di Soli, si recarono ad Atene e si affermarono senza difficoltà come maestri di saggezza proprio nel cuore della vita intellettuale greca, poiché accettarono il politeismo e fecero proprio il linguaggio tradizionale della filosofia greca. Il contrasto era evidente; l'incapacità dei Settanta di suscitare l'interesse della classe intellettuale pagana del III secolo a.C. segnò la fine del mito del filosofo ebreo.

Consideriamo ora più da vicino quanto era implicito nel rifiuto greco di prendere in considerazione la Bibbia. Esso significava che i Greci non si aspettavano dagli Ebrei una traduzione dei loro libri sacri, bensì una descrizione di se stessi secondo i metodi e le categorie correnti dell'etnografia. Questa era un'antica consuetudine del mondo greco: nel V secolo a.C. Xanto di Lidia aveva scritto in greco un libro sulla storia e i costumi del suo paese, ispirato probabilmente da Erodoto. I libri del genere si moltiplicarono nel III secolo. L'egiziano Manetone, il babilonese Berosso e il romano Fabio Pittore scrissero le storie dei loro rispettivi paesi in una versione appropriata, ad uso dei Greci. Era facile per gli Ebrei soddisfare questa consuetudine, dato che Ecateo di Abdera aveva creato un piccolo modello di quanto ci si aspettava da loro. Così, in un certo senso, si domandò agli Ebrei di perpetuare il proprio mito nei termini in cui i Greci lo avevano creato. Alcuni Ebrei si prestarono al gioco: sappiamo che un certo Demetrio (assurdamente chiamato Demetrio di Falero da Flavio Giuseppe) scrisse una storia biblica comprendente le indagini cronologiche allora di moda. Ciò deve essere accaduto nel tardo III secolo. Non molto tempo dopo, un autore, probabilmente samaritano, compose un'altra storia dei tempi biblici. Ma i più famosi fra questi trattati sugli Ebrei furono scritti a metà del II secolo a.C. Eupolemo, inviato di Giuda Maccabeo a Roma nel 161, scrisse un'opera nella quale si poteva leggere una corrispondenza intercorsa tra il dodicenne Salomone e i suoi regali clienti Vafre d'Egitto e Surone di Tiro (Eusebio, *Preparazione evangelica* IX 31-34). Un altro storico, l'assai misterioso Maleo o Cleodemo la cui origine ebrea non è affatto sicura, presentò i figli di Abramo come compagni di Ercole, che aveva sposato la figlia di uno di loro (Giuseppe, *Antichità giudaiche* I 240). Aristobulo di Alessandria diede una versione allegorica della tradizione ebraica in un dialogo nel quale Tolomeo VI (181-145 a.C.) poneva quesiti sulla Bibbia. Questo modo di affrontare la storia rese implicitamente possibile agli Ebrei di sostenere d'essere stati i maestri dei Greci, data la propria maggiore antichità. Verso il 200 a.C. il

biografo Ermippo accettò senza difficoltà la versione secondo cui Pitagora era stato discepolo di Ebrei e Traci. Gli Ebrei ebbero anche diritto alla ricerca di rispettabili legami genealogici con i Greci. Qualcuno - ebreo o greco - inventò una discendenza comune da Abramo per Ebrei e Spartani. Risulta chiaramente dal *II Maccabei* che perlomeno alcuni ambienti ebraici ammisero la fondatezza di questa rivendicazione, che aveva numerosi equivalenti nel mondo ellenistico. Si stabilì pure che gli Ebrei erano stati in amichevoli rapporti con gli abitanti di Pergamo al tempo di Abramo (*Antichità giudaiche* XIV 255), anzi quest'ultimo, più cosmopolita e meno legalista di Mosè, divenne l'eroe favorito di tali invenzioni.

Tutto ciò non era solo demoralizzante, era anche certamente pericoloso, poiché coinvolgeva gli Ebrei in un gioco dal quale erano destinati a uscire screditati. La partita, come ho indicato, si giocava in un'atmosfera di crescente tensione. In Palestina gli Ebrei dovevano affrontare gli intrusi Greci; in Egitto gli intrusi erano loro. Durante il III secolo a.C. essi continuavano la loro cooperazione con i Greci in Egitto, ma cominciavano ad essere impopolari fra gli indigeni del paese. Sotto il nome di Manetone circolavano due teorie sugli Ebrei: una li identificava con gli invasori Hyksos, l'altra con i lebbrosi. Se Manetone, storico degno di stima, fosse responsabile di una o dell'altra di queste due teorie, rappresenta un ben noto interrogativo. Gli Ebrei si difesero citando Ecateo di Abdera, e qui una volta ancora esiste il famoso problema se quanto Flavio Giuseppe ed Eusebio citano sotto il nome di Ecateo sia autentico. Hans Lewy è un altro studioso dal quale si può dissentire solo a proprio rischio; in un suo pregevole saggio egli sostenne che perlomeno quanto è citato da Giuseppe è veramente opera di Ecateo. Io sono comunque incline a credere che l'autentico Ecateo non avrebbe potuto affermare, come Giuseppe gli fa dire, che Alessandro donò agli Ebrei il territorio della Samaria esente da tributi. Autentico o no, questo materiale derivato da Manetone ed Ecateo venne usato a fini abietti di reciproca diffamazione. Falsificazioni di poemi greci completarono quest'opera.

Il peggio doveva ancora venire. Nel II secolo i conflitti religiosi e sociali si fecero assai più acuti. Allorché la Palestina divenne territorio siriano nel 198, si trovò subito coinvolta nel processo di sgretolamento del sistema ellenistico sotto la pressione di Roma. In Egitto gli Ebrei dovettero schierarsi da una parte o dall'altra nel corso delle ostilità tra le varie fazioni che si disputavano qualsiasi potere rimasto sotto il protettorato virtuale di Roma.

Accuse di delitti rituali e di giuramenti antigreci furono elevate contro gli Ebrei. Qualcuno insinuò che gli Ebrei adoravano una testa d'asino nel loro Tempio. La storia risale a Mnasea, uno scrittore della seconda metà del II secolo a.C. (*Contro Apione* II 112), e acquistò larga notorietà per mezzo del libro scritto contro gli Ebrei da Apollonia Molone, uno dei maestri di Cicerone.

Non mi propongo di seguire nei dettagli la storia delle calunnie letterarie che accompagnarono e seguirono la rivolta maccabea e l'assai meno glorioso insediamento della dinastia degli Asmonei. Discuterò comunque la tradizione relativa ai Maccabei nella mia prossima conferenza. Quello che appare chiaro è che con l'eliminazione dal quadro del solo documento autentico, la Bibbia, la discussione era destinata a degenerare. Ai filosofi fu impedito di mostrare la loro filosofia; l'*Ersatz* che fu loro chiesto di fornire, e fornirono, fu di qualità scadente.

Mentre la pace durava ancora, con qualche presentimento però di guai futuri, Simone ben Jesus ben Eleazar ben Sira, come pare si chiamasse, scrisse le sue meditazioni - l'*Ecclesiastico*. Tali meditazioni appartengono con ogni probabilità al periodo 190-170 a.C. Ben Sira aveva vagabondato all'estero (51.13) e il suo scriba ideale era un uomo che aveva viaggiato «per le terre delle genti» e aveva sperimentato «bene e male tra gli uomini» (39-4). Io non vedo alcuna traccia chiara del fatto che Ben Sira avesse letto dei libri greci, né credo avesse bisogno dell'*Iliade* per apprendere che gli uomini «spuntano e avvizziscono come foglie d'albero» (14.18). Tuttavia aveva visto certamente qualche aspetto della civiltà greca, con le sue scuole filosofiche, teatri, ginnasi. Previde una guerra e pregò per la vittoria del suo popolo; vide anche che cresceva in Palestina l'antagonismo sociale e consigliò carità e giustizia. Ma non offrì realmente alcun messaggio, di vittoria o di riforma. Il suo libro, imbevuto com'era dei Proverbi e dei Salmi, riaffermò quietamente la tradizionale fede ebraica contro le tentazioni dell'ellenismo: «Temi Dio con tutto il tuo cuore e abbi riverenza per i suoi ministri» (7.29). Ben Sira lodò gli antichi patriarchi e descrisse il sommo sacerdote Simone, figlio di Johanan, nel suo aspetto maestoso quando saliva all'altare (50.11). Egli concluse (se questa è la lettura corretta): «Possa l'anima mia deliziarsi nella mia Yeshibah» (51.29).

Come valutazione personale di cent'anni di contatti greco-ebraici, era una affermazione notevole. Era il ritorno alla Bibbia di uno scriba che aveva visto le conseguenze dell'ellenizzazione. Scrivendo in ebraico e preservando la

loro indipendenza spirituale, uomini come il Kohelet e Ben Sira salvarono gli Ebrei dalla sterilità intellettuale che caratterizzò la vita egiziana e babilonese sotto i re ellenistici. Anche i Romani evitarono di essere assorbiti completamente negli schemi di pensiero ellenistici, ma dopotutto essi erano politicamente indipendenti e divennero presto più potenti di qualsiasi regno ellenistico. Gli Ebrei rimasero in vita grazie alla loro pura e semplice ostinazione religiosa. Esiste comunque un altro aspetto della vicenda - e questa sarà la nostra fine per oggi. Il testo ebraico di Ben Sira, che accompagnò i membri della setta di Qumran e i difensori di Masada, andò perduto all'inizio del Medioevo e fu recuperato solo parzialmente alla fine del secolo scorso nella *Genita* del Cairo. Il libro dell'uomo che aveva ripudiato la saggezza greca visse attraverso i secoli nella versione greca curata da suo nipote, un emigrato in Egitto nel 132 a.C.

Capitolo quinto
Greci, Ebrei e Romani da Antioco III a Pompeo

I.

«A nessuno straniero è permesso entrare nel recinto del Tempio proibito agli Ebrei, ad eccezione di quelli abituati a purificarsi in conformità con le leggi del paese. E nessuno introduca nella città carne di cavalli o di muli o di asini selvatici o addomesticati, o di leopardi, volpi o lepri o, in generale, di qualsiasi animale proibito agli Ebrei». Non si tratta di un brano del trattato mishnaico *Kelim*, bensi di un decreto di Antioco III re di Siria, emanato nel 200 a.C. circa (Giuseppe, *Antichità giudaiche* XII 145-46), la cui autenticità è stata provata al di là di ogni possibilità di dubbio da Elias Bickerman, lo studioso che più di qualsiasi altro ci ha insegnato a comprendere il Giudaismo nel suo contesto ellenistico («Syria», 25, 1946-48, pp. 67-85). Improvvisamente dopo due secoli di oscurità e leggende, due documenti che provengono dalla cancelleria di Antioco III ci permettono d'intravedere qualcosa della vita di Gerusalemme; il secondo documento è citato ancora una volta da Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* XII 138-44) e ancora una volta fu difeso contro i sospetti di falsificazione da E. Bickerman («Revue des Etudes Juives», 100, 1935, pp. 4-35). Quello che ci appare è un piccolo tempio-stato le cui strutture economiche e sociali erano state scosse dalle recenti guerre tra Antioco III e Tolomeo V. La Palestina era passata dal controllo egiziano a quello siriano. Poiché gli stessi Ebrei erano divisi tra loro per interessi e simpatie, i leader filoegiziani dovettero rifugiarsi in Egitto (Gerolamo, *In Danielem* 9.14; *Patrologia Latina* 25.562). Molti altri Ebrei erano stati ridotti in schiavitù, o erano fuggiti; le finanze del Tempio e perfino i suoi edifici erano danneggiati. In riconoscimento dell'aiuto che la maggioranza dell'aristocrazia ebrea gli aveva prestato, Antioco III cercò di aiutare i suoi nuovi sudditi. In una lettera al governatore locale, Tolomeo, il cui nome conosciamo da un altro testo (*OGIS* 230), Antioco III garantisce alla popolazione ebraica della Giudea e in particolare ai suoi «senatori, sacerdoti, scribi e cantori sacri», numerose esenzioni dai tributi e aiuti finanziari. È abbastanza interessante che il sommo sacerdote non sia assolutamente nominato in questi documenti; eppure si trattava di quel Simone che Ben Sira descrisse nel suo encomio, fra l'altro come restauratore delle fortune di Gerusalemme. Il re di Siria vede la Giudea come una città-

stato, quantunque particolare, col suo senato e altre corporazioni ben definite: sacerdoti, scribi e cantori. Il dato di maggior rilievo che emerge è che il Tempio è ancora sovvenzionato dal re del paese, come all'epoca della dominazione persiana, secondo un decreto di Dario emanato nel 515 a.C. (Esdra, 6.9). Sembra piuttosto sicuro che questa sovvenzione, confermata da Artaserse I nel 459 a.C. (Esdra, 7.21-22), era stata mantenuta da Alessandro e dai Tolomei: più tardi fu riconfermata, anche se con formula diversa, da Augusto (Filone, *Ambasceria a Gaio* 157; Giuseppe, *La guerra giudaica* II 409). L'economia del Tempio, e quindi le pratiche di culto ebraiche, dipendevano dalla benevolenza del sovrano. Antioco III fissò l'ammontare di questa sovvenzione in ragione di 20000 dracme d'argento, più un contributo in natura di grano e sale. Non sappiamo quale proporzione delle uscite complessive del Tempio questo sussidio rappresentasse, ma si trattava senz'altro di un aiuto assai consistente. Il prezzo che ci si aspettava in cambio dagli Ebrei era cooperazione e acquiescenza. Un disaccordo sorto nel 180, sotto Seleuco IV, tra il sommo sacerdote e il soprintendente regio del Tempio, ebbe come risultato un'ispezione compiuta dal visir Eliodoro, altro personaggio ben noto attraverso altri documenti (*OGIS* 247). Tutti ricordiamo cosa accadde. Come il persiano Dati nel tempio di Atena Lindia, sull'isola di Rodi (*Inscript. Lindos* I, pp. 183-84 Blinkenberg), Eliodoro fu arrestato da prodigi e costretto ad ammettere la presenza di un grande dio.

I miracoli, senza dubbio registrati immediatamente in un'aretologia contemporanea, furono successivamente raccolti e fusi dalla fonte del *II Maccabei*, prima della fine del II secolo a.C. Dato che nessuno era interessato ad un episodio così marginale dopo la ribellione maccabea, troviamo qui la voce autentica della Gerusalemme sacerdotale, prima del periodo rivoluzionario. Al pari dei decreti di Antioco III, l'aretologia concernente Eliodoro è una reliquia dei tempi garbati in cui i Seleucidi sussidiavano il Tempio degli Ebrei e indietreggiavano in buono o in cattivo ordine se incontravano resistenza. Nessuna seria controversia era ancora in vista.

L'interrogativo è: come emersero le controversie serie pochi anni dopo il miracolo di Eliodoro? Alcune circostanze appartengono alla storia del mondo ellenistico in generale. Gli Ebrei furono coinvolti nella guerra tra Antioco IV Epifane e Tolomeo VI Filometore, in cui l'Egitto fu salvato dall'intervento romano, nel 168 a.C. Antioco IV, derubato dai Romani della sua vittoria, cercò di far fronte ai conseguenti problemi sociali ed economici mettendo mano ai santuari locali e alle loro finanze. Egli mirava a rafforzare l'esistenza

delle città greche e ad accrescere l'ellenizzazione dei suoi sudditi. Il suo imprevedibile carattere, notato da Polibio (XXVI 1), costituì in sé un fattore essenziale della situazione. Problemi legati all'ellenizzazione esistevano naturalmente ovunque. Mentre in Giudea il compilatore del libro di Daniele adattava alla situazione l'antica immagine del Quarto Regno, parte di ferro e parte d'argilla (D. Flusser, in «Israel Orientai Studies», 2, 1972, pp. 148-75), Catone, a Roma, inventava facezie sui Greci. Una generazione più tardi, il nonno di Cicerone, «vir optimus», era certo che la conoscenza della lingua greca fosse un marchio d'infamia: «Ut quisque optime Graece sciret, ita esse nequissimum» (*De oratore* II 265). Solo la nostra deplorevole ignoranza nei confronti dei motti di spirito cartaginesi e partici ci impedisce di valutare le reazioni locali a «pergraecari», una parola che Pesto spiega come «epulis et potationibus inservire» (p. 235 Lindsay).

Ma ciò che accadde a Gerusalemme tra il 168 e il 164 a.C. rappresentò qualcosa di più degli ordinari conflitti interni dello stato seleucida. Il Tempio di Jahvè fu trasformato in un tempio a Zeus Olimpio, gli abitanti di Gerusalemme vennero chiamati antiocheni e la misteriosa fortezza di Aera fu occupata da una guarnigione siriana; pratiche ebraiche tradizionali come la circoncisione e l'osservanza del Sabbato vennero proibite. Un'interferenza diretta di questo tipo nei culti ancestrali di un paese non si era verificata da tempo immemorabile nel mondo di lingua greca. Una parte almeno degli Ebrei percepì che la sola risposta era una guerra santa, e Giuda Maccabeo emerse come il nuovo leader del paese. Nello spazio di tre anni, probabilmente verso il dicembre (Kislev) 164, il culto ancestrale fu ripristinato nel Tempio. Tuttavia un ritorno alle normali relazioni tra un tempio-stato e il sovrano seleucida era fuori discussione. Troppi erano i pretendenti al traballante trono siriano per rendere possibile un tale ritorno. Sotto l'aspetto politico, la rivolta maccabea divenne presto una lotta per l'indipendenza, e poiché l'indipendenza si poteva raggiungere solo con l'aiuto e l'autorizzazione di Roma, essa significò in realtà la trasformazione della Giudea in uno stato vassallo romano. Il primo passo in tal senso fu compiuto da Giuda nel 161 a.C., con la stipulazione di un trattato di alleanza con i Romani. Culturalmente, gli Ebrei palestinesi dovevano affrontare la crescente differenziazione della diaspora, tanto in Mesopotamia che in Egitto; dovevano inoltre reggere efficientemente uno stato in un ambiente ellenistico. Sotto l'aspetto religioso, la rivolta aveva generato un'antinomia. Il rifiuto opposto all'ellenismo da Gerusalemme rappresentava senz'altro una

riaffermazione della fedeltà della comunità ebraica al Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, ma allo stesso tempo era il risultato di molte scelte individuali. A migliaia di persone era stata posta un'alternativa, ed esse avevano risposto in base ad un'ispirazione interiore. Alcuni, rispondendo all'appello, avevano affrontato il martirio. La persecuzione scatenata da Antioco e il martirio dei sette fratelli furono emblematici della situazione: il martirio rappresentò anzi il nuovo valore etico dell'epoca. Ma dove c'è martirio, c'è diritto alla secessione. I monaci di Qumran e più tardi i cristiani derivarono la loro perseveranza nell'anticonformismo dalle stesse fonti che Giuda Maccabeo aveva scoperto nel deserto della Giudea. L'«adagio» dell'esplorazione e dell'adattamento reciproci di Ebrei ed Elleni fu sostituito da un febbrile «crescendo» di conflitti.

II.

L'interrogativo a cui vorremmo saper trovare risposta è, perciò, che cosa produsse improvvisamente una situazione tanto nuova e senza precedenti nella vita religiosa dell'antichità. Il fatto che il corso principale degli eventi non sia quasi mai in discussione, nasconde la nostra ignoranza sul reale svolgimento dei fatti. Con i Maccabei avvertiamo di trovarci sulla soglia di una nuova epoca, quella della fine della tolleranza e dell'inizio della persecuzione, e naturalmente vogliamo sapere quali fattori furono responsabili di questo mutamento e quale fosse il giudizio dei protagonisti sugli avvenimenti a cui presero parte. Enormi difficoltà si oppongono ai tentativi di far luce sulla situazione. Gli storici del Giudaismo, o nella fattispecie dell'Ellenismo, sono raramente preparati ad ammettere l'intera dimensione della nostra ignoranza, che solo in parte si deve alla povertà e contraddittorietà dei documenti. Difficoltà intrinseche si oppongono perfino alla comprensione di episodi di guerre religiose assai semplici, e comparativamente ben documentati. Per due volte i miei «sanguinari piemontesi» (*bloody Piedmontese*, come li chiama Milton) cercarono di liberarsi dei Protestanti che abitavano alle loro porte. In entrambi i casi fallirono: nel 1602 vennero scaraventati giù dalle mura di Ginevra, che avevano assaltato di sorpresa; nel 1689 non poterono impedire il bellicoso ritorno dei Valdesi alle loro valli native. L'*Escalade* e la *Grande Rentrée* rappresentano rispettivamente per i Calvinisti di Ginevra e per i Valdesi di Torre Pellice quello che la riconsacrazione del Tempio significa per gli Ebrei;

e offrono le stesse difficoltà, consistenti non solo nel separare realtà e leggenda, ma nell'afferrare il significato dei fatti. Il pastore Henri Arnaud, il Giuda Maccabeo dei Valdesi, era la *longa manus* dell'Inghilterra? Un'asserzione di questo tipo ha davvero un senso?

In primo luogo, ci manca praticamente la versione seleucidica, o più generalmente ellenica, degli avvenimenti che si svolsero in Giudea. Una serie di documenti presentati nel *I* e nel *II Maccabei* riflette - penso del tutto autenticamente, nella maggior parte dei casi - il declino della potenza siriana in Giudea, ma senza offrire nessuna indicazione per capire i propositi di Antioco IV nell'ellenizzazione di Gerusalemme. Quanto Polibio e Posidonio scrissero è andato quasi completamente perduto. Forse è possibile riconoscere tracce della versione di Nicola di Damasco nella narrazione che Giuseppe dà dei fatti nel libro I della *Guerra giudaica*, confrontandola col racconto assai più elaborato che lo stesso Giuseppe offre nelle *Antichità giudaiche*. Ma se Giuseppe si servì di Nicola di Damasco, lo reinterpretò in termini ebraici. Il suggerimento ulteriore che Nicola di Damasco possa a sua volta essersi servito di Polibio giova solo a dimostrare che non vale la pena di continuare sull'argomento. Rimaniamo così senza alcun resoconto autentico della guerra tra Seleucidi ed Ebrei osservata dal punto di vista greco. Quanto possediamo sono alcuni cenni piuttosto vaghi contenuti in fonti più tarde. I più importanti si trovano naturalmente nell'*excursus* di Tacito sugli Ebrei nelle *Historiae*. Tacito è dell'opinione che Antioco IV cercasse di far progredire gli Ebrei abolendo le loro superstizioni e trasmettendo loro i costumi greci: «demere superstitionem et mores Graecorum dare adnisus, quo minus taeterrimam gentem in melius mutaret» (V 8). Accanto a Tacito, per importanza, è il cronachista del VI secolo Giovanni Malala di Antiochia (*Cronografia*, pp. 205-7 Dindorf). La sua versione è che gli Ebrei ebbero difficoltà ad ottenere grano dall'Egitto in tempo di carestia, e che Antioco IV dichiarò guerra all'Egitto per aiutare i suoi sudditi ebrei. Ma gli Ebrei si ribellarono dopo una sconfitta e Antioco IV si volse naturalmente contro di essi, sterminò tutti gli abitanti di Gerusalemme e trasformò il Tempio in un santuario pagano. La storia è abbondantemente intessuta di motivi leggendari, reminiscenze bibliche e ostilità cristiana; essa mira dopo tutto a spiegare come i Cristiani s'impossessarono di una sinagoga in Antiochia che conservava, secondo un'altra fonte, il manto di Mosè, i frammenti superstiti delle tavole della Legge, le chiavi dell'Arca e altri tesori. Dietro il racconto di Giovanni Malala c'è probabilmente una versione seleucidica che presentava

gli Ebrei semplicemente come ribelli all'autorità di Antioco IV, versione che tuttavia non possiamo in coscienza utilizzare in nessun modo per la ricostruzione degli avvenimenti (E. Bickerman, in «Byzantion», 21, 1951, pp. 63-83).

III.

Esistono naturalmente abbondanti testimonianze ebraiche. Tuttavia io sono dell'opinione che i soli due racconti degli eventi privi d'interruzioni - il *I* e il *II Maccabei* - non si possono considerare testimonianze contemporanee dei fatti presentati. Lo stile del libro I rivela che si tratta di una traduzione da un testo ebraico: sembra che san Gerolamo abbia fatto in tempo a vedere l'originale (*Divina biblioteca*, *Patrologia Latina* 28.556), e che Origene conoscesse ancora il titolo ebraico, a noi giunto in forma alterata e incomprensibile, cioè *Sarbethsabanaiel* (cfr. Eusebio, *Storia Ecclesiastica* VI 25.2). Il testo termina con la morte di Simone nel 135 ed è stato probabilmente scritto sotto il suo successore Giovanni Ircano, cioè prima del 104. La data della traduzione greca è, strettamente parlando, ignota, anche se un *terminus ante quem* ci viene fornito da Flavio Giuseppe, il quale se ne servi abbondantemente, ad eccezione forse degli ultimi tre capitoli (un punto che riguarda Giuseppe, ma non l'integrità del *I Maccabei*). Poiché la traduzione greca è evidentemente fedele all'originale, la data della sua redazione è priva di importanza ai fini della sua validità come fonte storica.

Il *II Maccabei* si autodefinisce come un riassunto di un'opera in cinque libri composta da Giasone di Cirene, del resto sconosciuto (2.19-28). Non c'è alcun motivo di dubitare della correttezza di questa asserzione. Il compendio inizia con due lettere: la prima, dagli Ebrei di Giudea agli Ebrei d'Egitto, raccomanda la celebrazione della festa della Purificazione del Tempio e risale al 124 a.C. La seconda - da Giuda Maccabeo e dal popolo di Gerusalemme ad Aristobulo «maestro del re Tolomeo [Filometore]» - sembra risalire al 164 a.C.: essa racconta la fine di Antioco IV e l'istituzione della festa della Purificazione del Tempio. La prima lettera è con ogni probabilità autentica, la seconda probabilmente falsa e intesa a dar maggior credito all'altra. Niente poteva impressionare gli Ebrei egiziani più favorevolmente di una lettera inviata da Giuda Maccabeo in persona allo stimatissimo scrittore ebreo-egiziano Aristobulo, che ritroveremo nel corso della nostra storia. Se l'epitomatore aggiunse le due lettere al suo riassunto della storia di Giasone,

il compendio deve risalire ad un'epoca posteriore al 124 a.C. La sola alternativa possibile *è* supporre che le due lettere siano state aggiunte all'epitome di Giasone da un interpolatore più tardo. Benché la teoria di una terza mano - un interpolatore dell'epitomatore di Giasone - sia stata avanzata più volte, anche recentemente da Diego Arenhoevel nel suo eccellente libro *Die Theokratie nach dem I und II Makkabäerbuch*, essa non mi è mai parsa suffragata da prove sufficienti.

Conosco una sola ragione valida per sospettare l'esistenza d'interpolazioni nel testo attuale del *II Maccabei*, ed *è* il versetto 10.1, nel quale Giuda Maccabeo viene chiamato Μακκαβαῖος, senza articolo, mentre in diciannove altri punti lo stesso nome è preceduto dall'articolo. L'argomento linguistico risulta comunque meno importante se valutato più da vicino. L'espressione in cui Μακκαβαῖος appare senza articolo è Μακκαβαῖος δὲ καὶ οἱ σὺν αὐτῷ, «Maccabeo e i suoi seguaci», che non ha equivalenti negli altri diciannove casi in cui Μακκαβαῖος è preceduto dall'articolo. Il solo passo parallelo è 8.1, in cui si legge Ἰούδας δὲ ὁ καὶ Μακκαβαῖος οἱ σὺν αὐτῷ, «Giuda il Maccabeo e i suoi seguaci». Qui il nome Ἰούδας è senza articolo, come senza articolo è Μακκαβαῖος al versetto 10.1. Non conosco alcuna ricerca accurata sull'uso dell'articolo con i nomi personali nel *II Maccabei*. In attesa d'indagini ulteriori, non mi sento di considerare la parola Μακκαβαῖος del versetto 10.1 come incompatibile col linguaggio usato nel resto del libro e prova, perciò, d'interpolazione.

La logica interpretazione del *II Maccabei è* che l'autore avesse interesse a diffondere la celebrazione della festa della Purificazione del Tempio tra gli Ebrei egiziani. Egli raccomandava tale celebrazione sia riassumendo la storia di Giasone di Cirene - che aveva dato un resoconto degli avvenimenti - sia introducendo le due lettere degli Ebrei palestinesi che invitavano i loro confratelli egiziani ad unirsi alla celebrazione. Lo stesso epitomatore sottolinea il fatto che egli scrive ad una certa distanza dagli avvenimenti, poiché conclude la sua storia con le parole: «Da questo tempo gli Ebrei rimasero padroni di Gerusalemme». Se il 124 a.C. rappresenta il probabile *terminus post quem* per il *II Maccabei*, il *terminus ante quem è* rappresentato dall'occupazione della Giudea da parte di Pompeo. L'accento posto sulla nuova festa della Purificazione del Tempio favorisce un'attribuzione al tardo II secolo a.C. In altre parole, io propendo per una collocazione del *I* e del *II Maccabei* negli ultimi decenni del II secolo a.C., circa quaranta o cinquant'anni dopo la morte di Antioco IV, avvenuta nel 164 a.C. Le due

fonti ebraiche più importanti furono compilate quando la Giudea era diventata uno stato indipendente ed espansionistico. Il corso molto audace della sua politica a quel tempo, aveva assai poca somiglianza con la lotta che in termini religiosi si era svolta al tempo di Antioco IV. Dobbiamo tener presente la possibilità che i due libri, descrivendo avvenimenti lontani, riflettano l'atmosfera di un periodo successivo. Il *I Maccabei* è una storia della dinastia degli Asmonei e presenta una visione contraddittoria e incoerente della politica di Antioco IV. Quando Antioco IV divenne re, alcuni Ebrei ribelli ottennero il permesso di celebrare riti pagani a Gerusalemme, abbandonarono la pratica della circoncisione e costruirono dei ginnasi. In seguito, comunque, dopo aver invaso l'Egitto, lo stesso Antioco saccheggiò il Tempio di Gerusalemme, occupò con una guarnigione la fortezza di Aera e ordinò a tutti i popoli del suo regno di rinunciare alle proprie leggi. A questo punto del racconto, Antioco ha spinto la sua azione ellenizzante ben oltre la Giudea, e il gruppo favorevole all'ellenizzazione di Gerusalemme non ha più un ruolo di rilievo nella storia. Per contrasto, il *II Maccabei* concentra il proprio racconto costantemente sui misfatti degli Ebrei ellenizzanti e sui conflitti tra le diverse fazioni ebraiche. Esso insiste fino all'ultimo sull'esistenza e sull'attività di oppositori di Giuda Maccabeo, compreso l'ex sommo sacerdote Alcimo. Dobbiamo al *II Maccabei* la notizia che tanto il Tempio di Gerusalemme quanto il tempio samaritano sul monte Garizim vennero trasformati in luoghi di culto greci (dedicati a Zeus Olimpio e a Zeus Xenio), e che in Gerusalemme si celebrò la festa delle Dionisie. Il *II Maccabei* non mostra interesse per il destino del tempio samaritano, che, indirettamente, trasse con ogni probabilità vantaggio dalla rivolta di Giuda Maccabeo.

Non sorprende che la versione del *II Maccabei* ci attiri in quanto più coerente e più vicina alla nostra propria esperienza. Come ben si sa, essa costituì la base di una ricostruzione degli avvenimenti ad opera di V. Tcherikover ed E. Bickerman. L'esistenza di un forte partito ellenizzante a Gerusalemme, che chiese e ottenne l'appoggio del sovrano seleucida, spiega quello che in termini ellenistici fu lo straordinario comportamento di Antioco IV. In aggiunta, l'analogia con i movimenti di assimilazione che si verificarono fra gli Ebrei nel secolo scorso - con la fondazione di sinagoghe riformate nello stile protestante - rende plausibile questa versione. L'esistenza di un partito ellenizzante in Giudea intorno al 170 a.C. può considerarsi comunque un dato certo. Il problema tuttavia è se il *II Maccabei* non ci offra

una grossolana semplificazione degli avvenimenti, tale da spingerei verso analogie fuorvianti; non è un libro che si possa usare senza qualche indagine più attenta: può anche dire ai suoi lettori che Antioco IV, in pericolo di vita, promise di «farsi Ebreo e di visitare ogni terra abitata per proclamarvi la potenza di Dio» (9.17).

Dobbiamo ora volgere la nostra attenzione ai soli documenti autentici che si possono far risalire al 167-164 a.C. e che mostrano la dinamica della persecuzione: la petizione dei Samaritani di Sichem ad Antioco IV, riportata da Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* XII 258 sgg.), e il libro di Daniele.

IV.

Non posso includere nessun Salmo tra i documenti contemporanei attendibili, perché confesso di non essere in grado di situare un qualsiasi Salmo nel periodo maccabeo in modo certo. Dal momento che non possediamo un resoconto contemporaneo minuto sulla persecuzione di Antioco IV e sulla reazione dei Maccabei, non vedo in che modo si possa decidere di classificare alcuni Salmi come appartenenti a quel periodo: e ciò non perché ci si rifiuti a priori di riconoscere una tale appartenenza. Un Rotolo di Qumran ha fornito la prova che la raccolta dei Salmi era ancora suscettibile di modifiche nel II e perfino nel I secolo a.C. Ma non possiamo aspettarci di stabilire un'esatta corrispondenza tra qualsiasi Salmo che rispecchi gli anni dell'oppressione e della rivolta, e la situazione descritta nei libri dei Maccabei secondo una prospettiva posteriore; e se non possiamo servirei di questi libri in tale senso, viene a mancarci completamente qualsiasi termine di confronto sicuro. Uno dei Salmi più fortemente candidati ad essere classificati come maccabei *è* sempre stato, ad esempio, il 74: «Perché Dio ci hai rigettato per sempre? Perché fuma la tua ira contro il gregge del tuo pascolo? Ricorda la tua comunità che acquistasti dall'antico». La situazione implicita qui *è* quella di un santuario in fiamme con rovine perpetue e simboli pagani. Dato che il salmista non menziona la distruzione della città o la deportazione degli abitanti, il contesto può difficilmente essere la distruzione di Gerusalemme nel 586 a.C. Ma la descrizione non corrisponde neppure a quanto è detto nei libri dei Maccabei sulla profanazione del Tempio nel 167 a.C., quando solo la camera dei sacerdoti fu devastata e solo le porte bruciate (*I Maccabei* 4.38; *II Maccabei* 1.8; 8.33), mentre l'evento di maggior rilievo, di cui non si fa menzione nel Salmo, fu «l'abominio della desolazione

sull'altare». Teodoreto, nel V secolo d.C., avverti la difficoltà quando, nella sua ammirevole analisi, vide in questo Salmo una profezia dell'incendio del Tempio ad opera di Tito (*Patrologia Graeca* 80.1453). Quindi, o il Salmo in questione offre una versione molto diversa degli avvenimenti del 167, oppure si riferisce a qualche altro disordine che non ha lasciato traccia nella nostra tradizione, risalente, ad esempio, alle guerre dei successori di Alessandro verso la fine del IV secolo.

Ci rimangono quindi, come ho detto, due soli documenti contemporanei sicuri concernenti la situazione religiosa durante il periodo della persecuzione: il libro di Daniele e la petizione dei Samaritani di Sichem, che volevano dedicare il loro Tempio a Zeus, e più precisamente a Zeus Ellenio (Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* XII 258 sgg.). I Samaritani presentarono una petizione ad Antioco IV al fine di dissociarsi dai Giudei, di essere considerati Sidoni e di dare al proprio dio il nome di Zeus Ellenio. Il testo è riportato da Flavio Giuseppe (*ibid*. XII 260 sgg.): «Ora hai trattato gli Ebrei come la loro malvagità merita, ma i tuoi ufficiali, credendoci seguaci degli stessi costumi, poiché siamo a loro affini, ci coinvolgono nelle medesime accuse; mentre noi siamo Sidoni di origine, come risulta dai registri pubblici. Perciò ti chiediamo, nostro salvatore e benefattore, di dar ordine ad Apollonia, governatore del distretto […], di non molestarci in alcun modo, […] perché noi differiamo da loro per razza e per costumi, e ti chiediamo che il tempio senza nome riceva quello di Zeus Ellenio». Questo testo conferma alcuni aspetti della situazione descritta dal *II Maccabei*. Proprio come il nome del Tempio di Gerusalemme era stato mutato in tempio di Zeus Olimpio, il santuario sul monte Garizim doveva prendere il nome di Zeus Xenio (6.1-2). I Samaritani volevano essere trattati da Sidoni, proprio come gli abitanti di Gerusalemme erano ora trattati da Antiocheni. Non posso accettare la teoria di M. Delcor, secondo cui questi Sidoni di Sichem erano veri Fenici e non Samaritani («Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins», 78, 1962, pp. 4-48). Non vale la pena di discutere la discordanza tra Flavio Giuseppe e il *II Maccabei* circa il nome che il tempio dei Samaritani avrebbe assunto: Zeus Ellenio secondo una fonte, Zeus Xenio secondo l'altra. Quanto il documento samaritano aggiunge al *II Maccabei è* che gli abitanti di Sichem rivolsero una supplica al re circa il nome da dare al loro tempio. Non solo non esiste prova che gli abitanti di Gerusalemme abbiano fatto altrettanto, ma la petizione dei Samaritani implica anche chiaramente che non lo fecero. L'iniziativa dei Samaritani fu un tentativo di prevenire la mossa del re e di

evitare che le misure antigiudaiche fossero estese anche a loro. Lungi dal ricalcare una petizione presentata dagli ellenizzanti di Gerusalemme, quella samaritana esclude l'esistenza di un modello giudaico. Più nettamente ancora: il documento samaritano inficia la teoria secondo cui la parola decisiva per persuadere Antioco IV a trasformare il Tempio di Gerusalemme in quello di Zeus Olimpio fu quella dei Giudei ellenizzanti.

Tale conclusione è confermata dal libro di Daniele. Il libro, nella veste pervenutaci, dedica la sua seconda metà - capitoli 7-12 nella Bibbia ebraica - a visioni nelle quali è facile riconoscere Antioco IV. Nella visione delle Quattro Bestie (cap. 7) Antioco «cambierà i tempi e la legge», e il suo regno durerà «per un tempo, per tempi e per mezzo tempo» (7.25): probabilmente tre anni e mezzo. Il capitolo 8 rivela che la profanazione del Tempio durerà 2300 sere e mattine (8.14), che si può interpretare tanto nel senso di 2300 che in quello di 1150 giorni. Dato che il Tempio, secondo la cronologia più probabile, fu sconsacrato intorno al dicembre del 167 a.C. e riconsacrato circa nello stesso mese del 164, dobbiamo accettare come corretta la seconda interpretazione, cioè circa tre anni, che concorda approssimativamente col concetto di «un tempo, tempi e mezzo tempo» del capitolo precedente. Il bellissimo capitolo 9 presenta maggiori difficoltà dal punto di vista delle ipotesi cronologiche, essendo una reinterpretazione delle parole di Geremia «settant'anni per la desolazione di Gerusalemme» (9.2): ma al versetto 27 sembra tornare l'affermazione che il servizio nel Tempio rimarrà sospeso per tre anni e mezzo. Da ultimo, nella visione dei due angeli, che conclude il libro, si afferma ancora che il tempo della persecuzione sarà «per un tempo, per tempi e per mezzo tempo» (12.7), cioè tre anni e mezzo. A rendere la profezia ancor più precisa, viene indicato il corrispondente numero di giorni, cioè 1290, ai quali se ne aggiungono altri 45 (12.11-12) per la disperazione dell'interprete moderno ma, probabilmente, per la completa soddisfazione del lettore del tempo, che prendeva visione della profezia proprio allorché questa si era compiuta. A rischio di farmi accusare di semplicismo eccessivo, mi azzardo ad affermare che l'autore dei capitoli 7-12 di Daniele scriveva le sue profezie, o quantomeno vi apportava gli ultimi tocchi, nel periodo immediatamente successivo alla riconsacrazione del Tempio (dicembre 164?) Egli non sapeva ancora, come noi ora sappiamo grazie alla tavoletta cuneiforme 35603 del British Museum, che Antioco era morto in Persia alcuni giorni, o settimane, prima della probabile data di riconsacrazione del Tempio (A. J. Sachs e D. J. Wiseman, in «Iraq», 16, 1954, p. 212). Nel suo

solo autentico tentativo profetico, l'autore del libro di Daniele, o perlomeno della sua seconda metà, predisse che Antioco IV avrebbe trovato la morte in una nuova guerra contro l'Egitto, e più precisamente «tra il mare e lo splendido monte santo» (11.45), cioè tra il Mediterraneo e Gerusalemme. Ciò non avvenne: come profeta Daniele ebbe i suoi limiti. Benché fosse a conoscenza dell'intervento di Roma, che nel 168 aveva salvato l'Egitto dalla conquista siriana, egli profetizzò una nuova guerra tra i due paesi, come se i Romani non avessero dovuto di nuovo intervenire. La sua attenzione era così assorbita dalla contesa siro-egiziana, che egli attribuì un'importanza relativamente minore al fatto che la monarchia seleucidica manteneva un vivo interesse nell'altopiano persiano (si veda tuttavia 8.5). Tutto ciò restringeva l'orizzonte delle sue visioni: ma, nei limiti delle sue possibilità di documentazione, egli era attento e ben informato. Sulle relazioni dinastiche tra Seleucidi e Tolomei sapeva quanto necessario a un osservatore ebreo. L'aspetto singolare della sua interpretazione è che egli non attribuì nessuna importanza al movimento maccabeo. Un'allusione ad esso si può forse scorgere al versetto 34 del capitolo 11: «Quando essi soccomberanno saranno un poco aiutati, ma molti si uniranno a loro ipocritamente». In questo caso Daniele minimizza il ruolo di Giuda Maccabeo e dei suoi seguaci come di «poco aiuto», e insinua perfino che alcuni di loro si erano aggregati al movimento con falsi pretesti e non perché credessero veramente nella loro causa. Daniele ammette sicuramente la presenza di un partito ellenizzante. La confessione dei peccati che si trova al capitolo 9, sebbene concepita in termini tradizionali, non dev'essere priva di riferimenti alla realtà del tempo. Nel versetto 27 dello stesso capitolo si potrebbe perfino scorgere un'allusione ad un accordo intervenuto tra Antioco e il partito ellenizzante («Rafforzerà l'alleanza con molti durante una settimana»). Ma l'impressione che il lettore imparziale di Daniele riceve, è che egli non attribuiva agli Ebrei ellenizzanti più importanza di quella concessa ai loro rivali, i seguaci di Giuda Maccabeo. Egli vede Gerusalemme nel contesto della lotta tra Egitto e Siria e, più in generale, entro la cornice delle monarchie nate dalle conquiste di Alessandro. La lotta in atto tra Egitto e Siria assume ai suoi occhi dimensioni apocalittiche. La Siria, o meglio Antioco, profana il Tempio di Gerusalemme alla vigilia di una guerra decisiva, che gli assicurerà la vittoria sull'Egitto; ma seguiranno in breve tempo la liberazione degli Ebrei e il Giudizio Finale: «Molti di quanti dormono sotterra si sveglieranno, gli uni per la vita eterna e gli altri per l'obbrobrio, per l'ignominia eterna» (12.2).

Naturalmente ci riesce un po' difficile accettare una simile prospettiva: ma dobbiamo sottolineare che il libro di Daniele è la sola testimonianza contemporanea che ci venga dalla parte ebraica e ci fornisca un'idea di come almeno un ebreo vedesse la situazione creatasi intorno al 164 a.C., subito dopo la riconsacrazione del Tempio, ma prima che si sapesse della morte di Antioco IV. Il suo non è il punto di vista di un uomo dominato dalla paura o dall'odio per gli ellenizzanti: c'è una dominazione straniera che ha portato con sé la corruzione; il processo corruttore è finito e il Giudizio finale è prossimo. La dottrina della fine del mondo è, innegabilmente, abbastanza vaga: Daniele non sembra aspettarsi una resurrezione universale dei defunti.

Il libro di Daniele ci fornisce una qualche idea dell'intima visione che ispirava gli avversari di Antioco IV nell'affrontare la battaglia e il martirio. Né, sotto questo aspetto, rappresenta necessariamente un caso isolato. Se il capitolo 90 dell'etiopico Enoch fu scritto, come sembra probabile, prima della morte di Giuda Maccabeo, il messaggio che contiene è analogo. Dio in persona erige una nuova Gerusalemme, e alla fine appare una figura messianica: «l'agnello che divenne un grande animale con lunghe corna nere sulla testa». Il libro dei Giubilei, se veramente scritto intorno al 120 a.C., conferma le attese messianiche del tempo. Il *I* e *II Maccabei* persero il senso apocalittico della lotta: ma le parole della madre dei sette martiri nel secondo di questi libri, contengono chiaramente un riferimento alla resurrezione in un regno messianico: «Non temere questo carnefice, ma, mostrandoti degno dei tuoi fratelli, accetta la morte affinché io ti accolga insieme a loro nella misericordia di Dio» (7.29). Il libro di Daniele fornisce così la prima indicazione di quella tendenza all'interpretazione in chiave apocalittica dei conflitti in atto che sarebbe divenuta una costante delle ribellioni degli Ebrei contro l'oppressione straniera che seguirono. Dei Messia apparvero, come sappiamo, al tempo dei procuratori Cuspio Fado e Antonio Felice. Flavio Giuseppe li definì con disprezzo uomini che, pretendendo di aver ricevuto da Dio nel deserto i segni della prossima liberazione, ingannarono e delusero il popolo (*Antichità giudaiche* XX 97 sgg.; XX 167 sgg.; *La guerra giudaica* II 258 sgg.).

Il Rotolo di Qumran che tratta della guerra tra i Figli della Luce e i Figli delle Tenebre, quali che siano la sua data e il suo scopo, rappresenta la formulazione più stravagante di questo tipo d'interpretazione apocalittica d'una situazione politica. Il libro IV di Esdra, di più tarda redazione (ca. 100 d.C.), contiene visioni dell'era messianica strettamente collegate col tema

della lotta contro i Romani. Molti rabbini attendevano la venuta di un Messia dopo la distruzione del Secondo Tempio. Il più insigne di essi, il rabbino Akiva, lo trovò in Bar Kochba, sotto il regno di Adriano, benché appaia molto dubbio perfino se lo stesso Bar Kochba si sia mai attribuito una connotazione messianica. Dopo questo episodio i rabbini divennero a buon diritto sospettosi di qualsiasi corrente apocalittica che si delineasse nell'Ebraismo. Ma noi siamo ora in grado di vedere che l'interpretazione apocalittica della storia sorse dal confronto col mondo greco, intorno al 165 a.C. Se il *II Maccabei*, ponendo l'accento sulla collaborazione degli Ebrei ellenizzanti, rivela un aspetto preciso delle attività di Antioco IV, rimane un po' al di sotto dell'intera verità.

V.

Ma la fine del mondo non viene tutte le volte che la gente l'aspetta. Gli Ebrei dovettero guardare il mondo com'era, e in questo mondo dominavano i costumi greci, e il proconsole romano dettava legge. Cercando di far coesistere un governo teocratico nell'antico stile ebraico con un principato ispirato al modello ellenistico, gli Asmonei si trovarono ad essere trascinati in difficoltà e contraddizioni del tutto fuori dell'ordinario. Essi cercarono di allargare il loro territorio, il che era forse necessario se volevano sopravvivere; ma si sentirono incapaci di accettare dei Gentili come propri sudditi, e perciò s'imbarcarono in una politica di conversioni forzate che ebbe come risultato finale l'ascesa al trono di Gerusalemme di Erode Idumeo, la cui ebraicizzazione lasciava a desiderare. Mentre una larga tolleranza nei confronti della diversità di opinione caratterizzò il pensiero religioso ebraico come tale durante il I secolo a.C., i conflitti tra leader politici e religiosi, specie quelli di confessione farisaica, furono sanguinosi.

Il gioco diplomatico richiedeva conoscenza dello stile e osservanza delle convenzioni stabilite dai Greci. La prima ambasceria ebrea inviata a Roma al tempo di Giuda Maccabeo, sembra includesse lo storico Eupolemo; egli scrisse una storia degli Ebrei in lingua greca e sostenne che i Fenici, e conseguentemente i Greci, avevano appreso l'arte della scrittura da Mosè (cfr. *I Maccabei* 8.17).

Non furono gli Asmonei a inventare il legame genealogico tra Ebrei e Spartani. Costretto a fuggire da Gerusalemme verso il 168, il sommo sacerdote Giasone scelse di recarsi a Sparta, evidentemente perché la

leggenda della parentela esistente tra Ebrei e Spartani era già diffusa (*II Maccabei* 5.9). Ma toccò agli Asmonei sfruttare questa leggenda a fini di rispettabilità politica: dopotutto si diceva che gli Spartani fossero imparentati con i Sabini, che avevano dato numerose mogli ed alcuni re ai Romani. Il *I Maccabei* cita una lettera inviata agli Spartani da Gionata il Maccabeo (12.6), probabilmente autentica, e una lettera dagli Spartani al suo successore Simone, certamente autentica (14.20). Una lettera del re spartano Areo agli Ebrei, che farebbe risalire alla prima metà del III secolo a.C. la scoperta del legame familiare, fu probabilmente un falso, inteso a fornire uno sfondo alla corrispondenza autentica del II secolo (cfr. 12.7).

Alcune di queste operazioni diplomatiche non possono che essere state compiute per gratificare gli stessi Ebrei. Il *I Maccabei* contiene, come ciascuno sa, uno dei più notevoli elogi di Roma dell'antichità intera; esso riflette, meglio di qualsiasi pagina di Polibio, la meraviglia dell'uomo comune di fronte all'ascesa della potenza romana dalla Spagna all'Asia Minore (cfr. cap. 8). Questo encomio era originariamente scritto in ebraico, non destinato perciò alla lettura dei Gentili; ma chi dei Gentili l'avrebbe letto, anche nella traduzione greca del *I Maccabei*?

In termini di organizzazione politica ed economica gli Ebrei furono certamente più ellenizzati dopo la rivolta maccabea che prima. Ma ciascuna delle principali sette ebraiche della Palestina maturò uno stile di vita che a modo suo trattenne l'ellenizzazione in superficie. Una nuova devozione alla Legge (sia scritta che orale), una sempre più scrupolosa regolamentazione dei doveri religiosi, una più profonda meditazione sui rapporti tra la saggezza divina e la fragilità umana, e, per finire un'attesa intermittente ma molto reale degli sconvolgimenti dell'era messianica, tutti questi fattori ridussero l'urto dei costumi stranieri. L'ellenismo non rappresentò più un pericolo fatale.

È sorprendente come gli Ebrei palestinesi trasmisero la nuova forza della loro fede a quei loro correligionari che non avevano preso parte alla rivolta maccabea e che avrebbero benissimo potuto reagire ad essa in modo ostile. Questo aspetto della vita intellettuale ebraica non *è* mai stato considerato con l'attenzione dovuta. Come ho già detto, l'unità del Giudaismo era stata in discussione fin dal tempo di Alessandro. Fu difesa da un'attenta opera missionaria, attraverso libri edificanti, e dalla consuetudine dei pellegrinaggi a Gerusalemme. Ma il pericolo di una disintegrazione divenne assai più grande dopo la proclamazione di uno stato ebraico indipendente in Palestina. Eppure Gerusalemme riuscì a rimanere il cuore della religione ebraica. Le

cose avrebbero potuto benissimo prendere un corso diverso. Gli Ebrei mesopotamici erano ancora legati a quelli palestinesi dalla comunanza linguistica, anche se l'aramaico parlato dagli Ebrei palestinesi doveva presentare differenze notevoli da quello parlato dai loro fratelli mesopotamici. Ma questi ultimi possedevano una solida tradizione di fedeltà ai Seleucidi, mentre gli Ebrei palestinesi erano entrati a far parte dello stato siriano solo verso il 200 a.C. I Seleucidi si servirono volentieri degli Ebrei mesopotamici come soldati, e il contributo prestato dagli Ebrei babilonesi alla difesa della loro città durante un attacco nemico fu giudicato tanto celebre dall'autore del *II Maccabei*, che egli non pensò necessario specificarne le circostanze (8.20). Gli Ebrei mesopotamici non parteciparono alla rivolta maccabea e, a quanto pare, non ne risentirono. Pochi decenni più tardi essi si distanziarono ancora di più quando passarono con la Mesopotamia intera sotto il controllo dei Parti. Le fonti tacciono stranamente sul primo secolo trascorso dagli Ebrei mesopotamici sotto questa dominazione. Solo Plinio il Vecchio rompe il silenzio dicendoci che un certo Zaccalia Babilonese - certamente un ebreo di nome Zaccaria - scrisse un libro dedicato a Mitridate (Eupatore?) sull'influenza delle pietre preziose sopra il destino umano, in greco con ogni probabilità (*Naturalis historia* XXXVII 60.169). Un episodio basta comunque a mostrare che gli Ebrei babilonesi non si erano sbandati: intorno al 30 a.C. un povero giovane proveniente da Babilonia produsse una grande impressione sui grandi rabbini di Gerusalemme. Shemayah e Abtalion si dissero, secondo il racconto talmudico: «Quest'uomo merita che per lui si trasgredisca il Sabbato» (*b. Yoma* 35*b*). Era Hillel che - come il Talmud afferma altrove - venne come Esdra da Babilonia a ristabilire la Torah.

Gli Ebrei egiziani rappresentavano un problema assai più arduo. Essi parlavano una lingua diversa, pensavano diversamente e possedevano una loro Bibbia. Verso il 160 a.C. aveva fatto la sua comparsa fra loro un pensatore originale, Aristabuio, che applicò alla Bibbia un'interpretazione allegorica e preparò la strada a Filone. È difficile capire perché Clemente Alessandrino lo abbia definito un peripatetico (*Stromata* I 72.4): ma forse il fatto più importante *è* che egli sia stato in ogni caso considerato membro di una scuola filosofica, dato che questo era del tutto insolito per un ebreo del II secolo a.C. Aristobulo citò autori greci, autentici o falsi, a sostegno della verità della Bibbia e della tesi secondo cui la sapienza greca era scaturita da quella ebraica. Egli sosteneva in particolare che Platone avrebbe potuto conoscere la Torah, poiché esisteva una traduzione più antica di quella

patrocinata da Tolomeo Filadelfo. Aristobulo fu comunque il primo a conferire autorità alla tradizione secondo cui la versione dei Settanta si doveva all'iniziativa di Tolomeo Filadelfo e del suo consigliere Demetrio Falereo. Quasi sicuramente egli scrisse il suo libro, dedicato a Tolomeo Filometore, prima della pubblicazione della lettera di Aristea, e potrebbe anzi averla ispirata.

Questa lettera, con la sua risoluta asserzione del valore religioso della versione dei Settanta, costituisce naturalmente un'altra notevole indicazione del grado d'indipendenza raggiunta dagli Ebrei nell'ambito della loro vita religiosa. Non credo minimamente che la lettera di Aristea sia da considerare un Rotolo festivo, un po' come il libro di Esther, da leggersi nelle sinagoghe alessandrine ogni anno nel giorno in cui gli Ebrei della città commemoravano la traduzione, come sappiamo da Filone (*Vita di Mosè* 2.41). Anche lasciando stare altre obiezioni, la lettera è decisamente troppo lunga per uno scopo del genere. Tuttavia essa divenne il resoconto ufficiale della traduzione. Come rivelano tanto Aristobulo che lo Pseudo-Aristea, gli Ebrei alessandrini erano tutto sommato devoti al loro sovrano tolemaico e dispiegavano una specie di patriottismo egiziano. Sappiamo che un altro storico ebreo-egiziano del II secolo a.C., Artapano, presentò Mosè come l'iniziatore del culto egiziano degli animali (Eusebio, *Preparazione evangelica* IX 27.4): affermazione che causò tanto imbarazzo a rispettabilissimi studiosi del secolo scorso, quali J. Freudenthal (*Alexander Polyhistor*, pp. 143-74) e A. von Gutschmid (*Kleine Schriften*, vol. II, p. 184), da persuaderli che poteva trattarsi solo del frutto di un Ebreo che cercava di passare per Gentile.

Un altro documento molto caratteristico di questo egocentrico Giudaismo egiziano è da vedersi probabilmente nella storia di *Giuseppe e Asenet*. Questa storia, originalmente scritta in greco, godette di enorme popolarità presso i Cristiani, dall'antichità al tardo Medioevo, in una serie di versioni vernacolari che incluse etiopico, armeno, paleoslavo e medio inglese. Gli studiosi moderni del mondo classico se ne dimenticarono: ma negli ultimi vent'anni è tornata di nuovo in voga, perlomeno in circoli esoterici. I classicisti hanno improvvisamente sospettato che quello di *Giuseppe e Asenet* sia il più antico romanzo greco esistente. Gli studiosi del Nuovo Te stamento hanno scoperto la sua pertinenza alla questione della natura dell'Ultima Cena; e più in generale, i cercatori di simboli hanno trovato un nuovo testo da interpretare al loro livello. Il carattere del libro e il problema della data di stesura sono in realtà inseparabili: ma prima devo precisare che condivido l'opinione dei più,

cioè che il testo greco è di autore ebreo, non cristiano. Quando la minoranza include i nomi di Erik Peterson e Arthur Darby Nock, ci si trova naturalmente a procedere cautamente. Ma né l'uno né l'altro di questi studiosi hanno realmente provato trattarsi di un racconto cristiano privo di un modello ebraico, per ripetere la formulazione di Nock (*Essays*, vol. II, p. 900, nota 14; cfr. E. Peterson, *Enciclopedia Cattolica*, s.v. *Aseneth*). Rimane il semplice fatto che il racconto ha per argomento la conversione di una ragazza egiziana al giudaismo e che la sua teologia e il suo uso delle immagini sono senza dubbio ebreo-ellenistici. Il libro della *Genesi* della Bibbia corrente non soddisfa la nostra curiosità sulla misteriosa Asenet, figlia di Putifar sacerdote di On (Eliopoli), che il faraone diede in moglie a Giuseppe e che gli generò i due figli Manasse ed Efraim (41.45; 41.50-52). Era bella Asenet? E perché Giuseppe sposò una gentile? Questo costituiva un eccellente punto di partenza per un ebreo che intendeva riaffermare gli antichi vincoli che legavano gli Ebrei all'Egitto e nello stesso tempo fare del proselitismo tra i suoi vicini. Asenet è presentata come una fanciulla di eccezionale bellezza, convertita al Giudaismo nelle circostanze più romantiche. Il figlio del faraone cerca di usarle violenza con l'aiuto di Dan e Gad, ma naturalmente il complotto (nel quale Ebrei ed Egiziani sono ugualmente degni di biasimo) viene scoperto. Il figlio del faraone è ucciso quasi accidentalmente, e Giuseppe riceve la corona da quest'ultimo.

Come il professar G. D. Kilpatrick mise in luce in una pubblicazione pionieristica, il Giudaismo è presentato quale religione misteriosofica («Expository Times», vol. LXIV, ottobre 1952, pp. 4-8). Asenet viene iniziata al Giudaismo mangiando parte di un favo miracoloso, evidentemente la biblica manna. Il neofita non è tenuto a sottoporsi al battesimo per immersione, rito che è previsto nella *Mishnah*, e che creò dissensi per piccoli dettagli tra la scuola di Shammai e di Hillel, cioè nel I secolo d.C. (G. F. Moore, *Judaism*, vol. III, p. 109). Manca ogni allusione a una dominazione straniera o al Cristianesimo. L'atmosfera è, nel suo insieme, quella del II o del I secolo a.C., quando gli Ebrei si sentivano ben radicati e potenti in terra d'Egitto. La lingua, affine a quella dei Settanta, conferma questa impressione.

Esistevano tutte le condizioni necessarie perché le marcate peculiarità del Giudaismo egiziano evolvessero in separatismo religioso. Qualche tentativo in tal senso fu effettivamente compiuto, dato che il sommo sacerdote Onias, o suo figlio, dopo essere fuggito in Egitto da Gerusalemme, istituì un Tempio a Leontopoli che, nelle intenzioni, doveva rivaleggiare con quello di

Gerusalemme. Lo scisma fu in complesso un fallimento. Paradossalmente fu forse la sua origine palestinese a renderlo poco attraente per gli Ebrei egiziani. Il Tempio sopravvisse finché i Romani lo chiusero nel 73 d.C., ma non creò grandi disturbi. In ogni caso, gli Ebrei palestinesi mantennero e rinforzarono abilmente i loro legami con l'Egitto, vi inviarono i propri libri e si assicurarono l'approvazione delle nuove festività istituite in Giudea. L'atteggiamento relativamente tollerante che avevano adottato nei confronti delle loro stesse differenze religiose in Giudea, li aiutò probabilmente anche in Egitto. Il terzo dei libri sibillini è un testo difficile da analizzare, dato che fu messo insieme alla fine del I secolo a.C., se non più tardi, con materiale appartenente ai centocinquant'anni precedenti; ma riterrei molto probabile che alcune sue parti siano state scritte da un ebreo alessandrino verso il 160-150 a.C. a sostegno della rivolta maccabea.

Abbiamo visto un esempio dei metodi degli Ebrei palestinesi nelle due lettere che costituiscono la prefazione del *II Maccabei*. L'opera stessa fu forse concepita ad uso degli Ebrei egiziani, e la traduzione del *I Maccabei* in greco doveva servire allo stesso scopo. Abbiamo anche visto che altri testi furono tradotti in greco e diffusi in Egitto dalla Palestina. Il libro di Ben Sira fu tradotto in greco dal nipote dopo il 132 a.C.; il libro di Esther nel quarto anno del regno di Tolomeo e Cleopatra, cioè probabilmente nel 78-77 a.C.; la traduzione, con aggiunte, fu opera di Lisimaco, figlio di Tolomeo di Gerusalemme. La stessa lettera di Aristea conferma il prestigio di cui gli Ebrei palestinesi godevano in Egitto, poiché presenta la versione dei Settanta come loro opera e include un'immagine idealizzata della città di Gerusalemme e del suo Tempio. Il Rotolo del Tempio, recentemente scoperto, può forse gettare nuova luce su questo aspetto di Aristea. Dobbiamo naturalmente aspettare che il Rotolo sia pubblicato dal professar Yigael Yadin prima di impegnarci in dichiarazioni: ma quanto egli stesso ci ha riferito nel corso di comunicazioni preliminari, indica che il Rotolo contiene il progetto di un Tempio perfetto e di una perfetta amministrazione ebraica ad opera di Dio, che parla in prima persona («CRACIn», 1967, pp. 607-19). Il testo, che si dice appartenga al II o al I secolo a. C., rappresenta perciò l'equivalente ebraico della descrizione ellenistica della Gerusalemme ideale quale si trova in Aristea. Allo stato attuale delle nostre conoscenze è ugualmente possibile considerare il Rotolo del Tempio come una reazione a un modello di vita ellenizzato per gli Ebrei, quale la lettera di Aristea, oppure vedere in quest'ultima l'equivalente ellenistico di un testo ebraico settario,

come appunto il Rotolo[8].

Avendo evitato la frammentazione del Giudaismo, e specialmente la secessione degli Ebrei egiziani, gli Ebrei palestinesi mantennero aperta la porta agli scambi con la cultura greca circostante. La nuova esperienza vissuta dagli Ebrei palestinesi in difesa della propria eredità culturale contro il tentativo di una ellenizzazione indiscriminata, esercitò un'influenza positiva su quanto gli Ebrei scrissero in greco. Molti degli scritti ebraico-ellenistici del I secolo a.C. e del I secolo d.C. possiedono una dignità e profondità maggiori in confronto con la letteratura apologetica del secolo precedente. Le puerili falsificazioni storiche non furono più la produzione letteraria di maggior rilievo, e la Bibbia (come possiamo osservare per primo in Aristobulo) venne trattata più seriamente; non possiamo neppure separare, al proposito, quanto rimase ebraico e quanto divenne cristiano, come le lettere di san Paolo. E davvero tipico che nei confronti delle opere più insigni, come la *Sapienza* di Salomone, i *Salmi* di Salomone, e l'*Assunzione di Mosè*, sia sorto il problema se il testo originale fosse in lingua ebraica o in greco.

VI.

C'è un aspetto comunque - e sarà quello che esaminerò prima di concludere - per cui quanto rimase ellenistico nella cultura ebraica postmaccabea si rivelò nefasto. Al pari di tutti gli altri membri della comunità ellenistica, gli Ebrei ebbero una conoscenza troppo scarsa e troppo tarda dei Romani. A giudicare dal panegirico di Roma contenuto nel *I Maccabei*, gli Ebrei erano vergognosamente male informati perfino sui più chiari dettagli della costituzione romana. L'autore del libro sembra essere convinto che i Romani fossero governati da un magistrato eletto annualmente, che il senato si riuniva giornalmente e che a Roma non esistevano fazioni. Il Rotolo della Guerra dei Figli della Luce denota certamente una certa conoscenza dell'esercito romano e della sua tattica; è tuttavia difficile, anche con l'aiuto dell'esemplare commento del professar Yadin (Oxford 1962), poter dire se l'autore del Rotolo capisse le operazioni belliche romane; in ogni caso, esso appartiene con ogni probabilità al I secolo d.C. L'ignoranza degli Ebrei nei confronti della lingua latina fu certamente più che ricambiata dall'ignoranza romana nei confronti della loro lingua: ma i Romani del I secolo a.C. dedicarono una grande attenzione agli Ebrei. Come abbiamo visto nel caso dei Celti, e come vedremo in quello degli Iranici, furono aiutati da studiosi

ellenistici. Il profilo autorevole del Giudaismo ad uso del lettore romano del tempo di Pompeo dev'essere stato la digressione sugli Ebrei di Posidonio, che riportò le dicerie antiebraiche circolanti negli ambienti seleucidi, e che non ebbe, a quanto pare, una grande opinione degli Ebrei contemporanei. Tuttavia, a giudicare da quanto nelle opere di Diodoro e di Strabone deriva con tutta probabilità da lui, Posidonio nutrì un profondo rispetto per Mosè, per le sue leggi e i suoi seguaci. Non c'è ragione di attribuire parte delle pagine di Strabone sugli Ebrei a una fonte giudaica, come A. D. Nock suggerì, seppure con qualche esitazione (*Essays*, vol. II, pp. 860-66). Posidonio sembra aver trasmesso il suo rispetto per il monoteismo ebraico privo di immagini a Varrone (Agostino, *De civitate Dei* IV 31), che è esplicito su questo punto. Dall'altra parte, Roma era andata ascoltando alcuni dei violenti attacchi contro gli Ebrei che avevano il loro modello nel libro *Contro gli Ebrei* di Apollonia Molone, un pioniere del genere, a quanto pare (Flavio Giuseppe, *Contro Apione* II 79; 145-48; Eusebio, *Preparazione evangelica* IX 19). Molone fu ambasciatore a Roma e tramandò al discepolo Cicerone i suoi sentimenti e alcuni dei suoi argomenti. La posizione di altri scrittori pagani del I secolo nei confronti degli Ebrei non si può stabilire con altrettanta chiarezza; è il caso di Teucro di Cizico, che scrisse sei libri di storia ebraica e altri libri su Mitridate Eupatore (274 T 1 Jacoby), e sul quale ci piacerebbe sapere se era uno scrittore pro o antiromano.

Nessun dubbio sussiste nei confronti del più erudito di questi scrittori pagani che si occuparono di Giudaismo: Alessandro Poliistore di Mileto, uno schiavo forse prigioniero di guerra che ottenne la libertà da Silla e lavorò a lungo a Roma alla creazione di monumentali libri di compilazione sui paesi del Vicino Oriente, per tacere di altre opere erudite. Sembra chiaro che egli fu incoraggiato dai suoi protettori di Roma a raccogliere informazioni sui nuovi paesi aperti alla conquista e all'influenza romana da Silla e dai suoi successori. La sua compilazione riguardante gli Ebrei includeva ampi estratti da fonti ebraiche e samaritane in lingua greca, e sembra che, nei limiti dei suoi termini di riferimento, fosse ammirevolmente obiettivo. L'opera fu apprezzata da alcuni scrittori cristiani. Noi non siamo in grado di dire se i Romani che liquidarono il regno di Siria e trasformarono la Giudea in un loro territorio lessero quelle pagine; tuttavia Pompeo seppe come trarre profitto dalle fazioni, dai costumi e dai tabu ebraici: era stato informato.

Cicerone parlò degli Ebrei come di una «natio nata servituti»: ripeteva in realtà un giudizio di Apollonia Molone (Flavio Giuseppe, *Contro Apione* II

148), la cui falsità era stata dimostrata dalla difesa del Tempio che gli Ebrei opposero a Pompeo: ma il successo della politica culturale di Roma diede credibilità alla menzogna di Cicerone.

Capitolo sesto
Iranici e Greci

I.

«Cose come queste si dovrebbero dire d'inverno, presso il fuoco, quando ci si sdraia ben sazi sopra un soffice divano, bevendo il vino dolce e masticando ceci - cose come queste: "Chi sei e da dove vieni? E quanti anni hai, buon uomo? E quanti ne avevi quando vennero i Medi?"» (Senofane, fr. 18 Diehl = 22 Edmonds). L'arrivo in Ionia dei Medi, cioè la conquista attuata da Arpago il Medio per conto di Ciro il Persiano intorno al 545, segnò l'inizio di una nuova era per Senofane di Colofone; lui stesso aveva lasciato da giovane la sua città natale in seguito a quell'avvenimento: era ancora vivo verso il 472 a.C., all'età di novantadue anni.

La conquista persiana del regno di Lidia coinvolse in un modo o nell'altro tutti i Greci dell'Asia Minore; essi avevano incrociato le spade con gli Assiri e avevano avuto i loro problemi con gli Egiziani: ma non avevano mai vissuto nella sfera di un grande impero, perlomeno non dopo l'impero ittita, del quale non conservavano memoria. Il giogo lidio si era dimostrato leggero, dato che la regione fu ben presto soggetta all'influenza culturale greca, aperta ai mercanti, agli artisti, ai soldati e agli oracoli greci. Ciro segnò un'epoca per i Greci, così come per gli Ebrei, anche se le ragioni furono diverse.

Gli studiosi di linguistica comparata vogliono che si facciano risalire a un'epoca più lontana i contatti fra Greci e Iranici. E. Benveniste ha sostenuto che le parole *Māda* e *Pārsa* non avrebbero potuto dar luogo ai corrispondenti greci *Mēdos* e *Pĕrsēs* dopo la fine del X secolo a.C., quando la transizione dalla *ā* greca originaria alla *ē* ionica, e l'accorciamento della *ē* lunga originale davanti a un gruppo consonantico cessarono di operare (*La Persia e il mondo greco-romano*, Atti del Convegno dell'Accademia dei Lincei, 1965-66, pp. 479-85). Ad un'epoca ancora più remota dei rapporti greco-iranici ci trasporterebbe la parola che indica la rosa - *rhodon* - parola cara a Omero e presumibilmente ai suoi maestri poetici, dato che egli tratta ῥοδοδάκτυλος ῾Ηώς come una formula venerabile. Si dice che la rosa sia un regalo fattoci dall'Iran nell'età del bronzo.

Il povero storico che non sa niente di rapporti greco-iranici anteriori al VI secolo, può solo riferire. Egli ha già alcune difficoltà a capire la ragione per

cui l’espressione «*medismo*» dovesse indicare nel V secolo simpatia per i Persiani, quando i Medi erano già da almeno sessant’anni soggetti alla loro dominazione. Forse dovremmo rammentare a noi stessi quanto Strabone osservava (XV 3.23): «Di tutti i barbari, i Persiani divennero i più famosi tra i Greci perché nessun altro barbaro che dominò l’Asia dominò anche loro; né questa gente conosceva i Greci, e neppure i Greci conoscevano ancora questi barbari, tranne che da breve tempo, per sentito dire. Omero non conosce in ogni modo né l’esistenza dell’impero assiro, né di quello dei Medi; infatti, poiché parla di Tebe egizia e menziona la sua ricchezza e quella della Fenicia, non avrebbe passato sotto silenzio quella di Babilonia, di Ninive e di Ecbatana».

Gli eventi che si succedettero nel periodo compreso tra la conquista persiana della Lidia, nel 546 circa, e la ribellione della Ionia contro la Persia, del 500 a.C., devono aver assorbito la mente di ogni greco dell’Asia Minore, e forse di tutti gli altri. Nel giro di pochi anni un popolo fino ad allora pressoché sconosciuto occupò Babilonia, fu trascinato in una guerra sfortunata contro una favolosa regina del lontano Oriente (che fini con la morte di Ciro) e occupò l’Egitto. Cambise divenne famoso per la sua spietatezza, i magi si ribellarono e sul loro capo spirituale si raccontarono strane storie. Da ultimo Dario, uscito vittorioso dalla lotta contro i magi, mise a repentaglio il suo esercito in un’altra stravagante spedizione contro gli Sciti, nella Russia meridionale, e ne usci in un modo o nell’altro con la reputazione quasi intatta.

I Greci furono presto coinvolti, praticamente ad ogni livello, nel processo espansionistico dello stato persiano. Secondo il racconto di uno storico ellenistico, Agatocle di Cizico, Ciro il Grande donò diverse città dell’Asia Minore al suo amico Pitarco di Cizico, fornendo un precedente ai donativi di Artaserse a Temistocle (472 F 6 Jacoby). L’ateniese Milziade, quale governatore del Chersoneso Tracio, si trovò ad essere un vassallo del gran re e uno dei comandanti dei contingenti greci nella spedizione contro gli Sciti; i tiranni insediati dai Persiani nelle città ioniche si trovarono naturalmente nella stessa posizione. La caduta della tirannide di Policrate, con la conseguente dominazione persiana a Samo, segnò la fine di uno dei centri più brillanti della vita intellettuale greca del VI secolo e indicò chiaramente che il mare Egeo era divenuto area d’influenza persiana. Un capitano della flotta, Scilace di Carianda, greco o mezzo greco, scrittore comunque in greco, ebbe il compito di esplorare il corso del fiume Indo e della via marittima che dalla

sua foce portava a Suez. Architetti, scultori e scalpellini greci lavoravano alla costruzione di Pasargade, Susa e Persepoli; benché i particolari siano incerti e la valutazione del contributo greco a questi lavori presenti una certa dose di soggettività, la loro partecipazione rappresenta un dato certo (G. Gullini, in «La Parola del Passato», 142-44, 1972, pp. 13-39). Giovanni Pugliese Carratelli ha recentemente pubblicato un'iscrizione del VI secolo, proveniente da una delle cave che fornivano il materiale per gli edifici di Persepoli. Tale iscrizione dice: Πυθάρχο εἰμί, «Io appartengo a Pitarco» («East and West», 16, 1966, pp. 31-32); questo Pitarco doveva essere un impresario greco. Come osserva prudentemente Pugliese Carratelli, il fatto che il nome di questo impresario sia identico a quello del personaggio di Cizico amico di Ciro, potrebbe essere una semplice coincidenza. Pare che questo Pitarco incontrasse presto dei problemi con i suoi sudditi: lui stesso, o qualcuno della sua famiglia, potrebbe essersi dato all'edilizia a Persepoli. I Greci aiutarono anche a trasportare materiale da costruzione a Susa, al tempo di Dario, sebbene io non accetti l'azzardata teoria di S. Mazzarino secondo la quale gli Ioni, e più precisamente i Milesi, avevano il regolare incarico della navigazione da Babilonia a Susa (*La Persia e il mondo greco-romano,* pp. 75-83). Da questi primi contatti con l'architettura e col paesaggio persiano i Greci probabilmente portarono in patria la parola *paradeisos* per denominare il giardino, o recinto, di caccia (tra le fonti esistenti, la parola si trova per la prima volta in Senofonte).

Delle cronache reali che venivano redatte dai Persiani non è rimasto niente. Non sembra esistesse presso di loro una storiografia privata di tipo greco, o perlomeno, se esisteva, non ha lasciato tracce né dirette né indirette. Forse i tre capisaldi dell'educazione persiana - montare a cavallo, tirare d'arco ben dritto e dire il vero - non favorivano la formazione di uno storico. Quella che chiamiamo la tradizione sulla Persia è in larghissima misura frutto di sudditi o nemici di questa potenza; ma anche la nostra conoscenza delle reazioni che i Greci opposero alla Persia ha dei gravi limiti. Del periodo precedente alla rivolta ionica non rimane quasi nulla: anzi, i testi trasmessici riflettono una situazione completamente diversa: quella in cui i Persiani sono militarmente inferiori ai Greci e sono già stati sconfitti a Maratona e a Salamina. Quanto scritto da Scilace e forse da Ecateo di Mileto prima del 500 a.C., è scomparso; neppure di quanto Frinico disse nella sua tragedia sulla presa di Mileto sappiamo nulla; essa fu rappresentata prima della battaglia di Salamina, e perciò in un momento di profondo scoraggiamento per i Greci.

Resta tuttavia la possibilità che il pensiero religioso persiano abbia influenzato le origini del pensiero filosofico greco proprio in questo periodo, tra il 550 e il 500 a.C., in cui nessuno in Grecia metteva o sembrava mettere in discussione la nuova dominazione. Coloro che hanno sostenuto che Ferecide di Siro, Anassimandro, Eraclito e perfino Empedocle derivarono alcune loro dottrine dalla Persia, non sono sempre stati consci del fatto che la situazione politica favoriva tali contatti; tale giudizio non riguarda tuttavia il professar M. L. West, il più recente sostenitore dell'origine iranica della filosofia greca. Egli sa certamente che, se ci fu un tempo in cui i magi poterono esportare le loro dottrine ad un mondo greco pronto ad accoglierle, questo fu la seconda metà del VI secolo a.C. Si è innegabilmente tentati di spiegare alcuni aspetti del primitivo pensiero greco con l'influenza iranica. L'improvvisa elevazione del Tempo a divinità primordiale in Ferecide, l'identificazione del fuoco con la giustizia in Eraclito, l'astronomia di Anassimandro, che colloca le stelle più prossime alla terra che non la luna, queste e altre idee ci richiamano immediatamente alla mente teorie che ci hanno insegnato a considerare di provenienza zoroastriana, o in ogni caso persiana, o perlomeno orientale.

Quanto sappiamo sul Zoroastrismo achemenide è tuttavia anche meno di quanto sappiamo sul pensiero presocratico; siamo costretti a forzare sotto qualche aspetto gli elementi di cui disponiamo, se vogliamo asserire la dipendenza del pensiero presocratico dalle dottrine dei magi, o anche più genericamente da dottrine di derivazione orientale. Grazie al dottor I. Gershevitch abbiamo ora la certezza che Zurvān esisteva come dio del Tempo verso la fine del VI secolo a.C. (*Studia classica et orientalia A. Pagliara oblata*, II, 1969, p. 197; «Transactions of the Philological Society», 1969, pp. 165-200). Da parte mia, devo tuttavia ancora imbattermi in un esatto corrispondente orientale della frase che apre il libro di Ferecide: «Zas e Cronos sono sempre esistiti, e così Ctonie; e Ctonie prese il nome di Ge quando Zas le donò la Terra in regalo» (Diels-Kranz[6], 7, fr. 1).

C'è una semplice considerazione che mi rende esitante in questo gioco di ricerca delle origini zoroastriane del pensiero greco. Se non sappiamo molto sui presocratici, sappiamo almeno che i loro antichi lettori li trovarono molto diversificati fra loro; se fossero stati tutti ispirati dai magi, la varietà dei problemi e delle soluzioni sarebbe risultata ridotta. Per quanto ci è dato di vedere, non esiste una comune ispirazione religiosa alle spalle dei primi filosofi greci; dove, come nel caso di Ferecide di Siro, si fa più marcata

l’impressione di un’influenza, è più evidente la fusione dell’impostazione mitologica e di quella cosmogonica. Il giudizio di Aristotele è il seguente: «Ma quelli di essi che mescolando alla poesia la riflessione non si sono espressi soltanto nelle forme del mito, per es. Ferecide ed alcuni altri, han posto il generatore primo come bene sommo; e così fecero i Magi» (*Metafisica* XIV 1091*b* 8, trad. A. Carlini). Naturalmente potrebbe forse rivestire qualche significato il fatto che il padre di Ferecide avesse il nome barbaro di Babys: ma tutto può avere un significato dove nulla è certo, perfino la falsa lettera con cui Dario invitava Eraclito alla corte persiana. Ci fu un tempo non lontano in cui quanto Eliano dice (*Storia varia* XII 32) su Pitagora che indossava pantaloni, era interpretato come prova dei suoi legami con l’Iran (W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, 1962, pp. 135 e 178, nota 18).

Concluderò questa prima parte con un aneddoto ammonitore. Nel 1923 Albrecht Götze pubblicò il suo famoso saggio *Persische Weisheit in griechischem Gewande* (*Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, vol. II, pp. 6o sgg.), nel quale veniva finalmente prodotto quanto pareva una prova sicura che una dottrina iranica fosse giunta in Grecia. Nel trattato di Ippocrate *Sulle settimane*, pubblicato per la prima volta solo nel 1853 dal Littré in una versione latina molto corrotta, è presentata una teoria sulla corrispondenza esistente tra le parti del corpo umano e le parti del mondo intero. Götze evidenziò che tale teoria si trova espressa anche nel *Bundahishn Maggiore*, un’opera cosmologica zoroastriana del IX secolo d.C., che si suppone fondata su parti dell’*Avesta* andate perdute. Götze trattò l’opera ippocratica come «un masso erratico nell’Ellade», proveniente dall’Iran. R. Reitzenstein lo prese naturalmente come una conferma delle sue teorie sulle origini persiane della cosmologia greca (*Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, pp. 119 sgg.), e quasi tutti furono d’accordo. Trent’anni più tardi il professor J. Duchesne-Guillemin mise in luce i punti deboli dell’intero saggio di Götze nella «Harvard Theological Review», 49, 1956, pp. 115 sgg., e, mutato il vento, ancora una volta quasi tutti furono d’accordo. Nel 1962, uno dei maggiori iranisti viventi, R. N. Frye, dichiarò francamente nella stessa rivista che con l’eliminazione della prova costituita dal trattato *Sulle settimane* non restava più nulla della teoria delle influenze che il pensiero persiano esercitò su quello greco prima di Alessandro («Harvard Theological Review», 55, pp. 261-68). Quando nel 1965 l’Accademia dei Lincei organizzò il fortunato simposio su *La Persia e il mondo greco-romano*, lo *Zeitgeist* aveva già

cambiato direzione. Duchesne-Guillemin ritrattò la sua confutazione di Götze, come si può leggere negli *Atti* del Simposio pubblicati. Egli pensava ora che la coincidenza non potesse essere casuale, e che un medico greco operante in Persia aveva portato in patria, nel V o IV secolo a.C., una teoria locale. Ma M.L. West, nel 1971, nella sua accurata analisi della cosmologia dello stesso trattato («Classical Quarterly», 65, pp. 365-88), si mostrava di nuovo scettico sull'esistenza di una diretta influenza orientale sull'opera e dichiarava: «L'idea fondamentale di un parallelismo esistente tra il mondo e la forma umana […] potrebbe benissimo essere pervenuta alla Grecia dall'Oriente nel VI secolo. Successivamente, tuttavia, un'evoluzione autonoma sembra sufficiente a spiegare i fenomeni» (p. 387).

II.

La vittoria sui Persiani fu seguita da un'intensa riflessione sulle cause della superiorità militare dei Greci. La linea interpretativa che prevalse ascrisse tale superiorità all'amore che i Greci nutrivano per la libertà, e questo sollevò a sua volta il problema se la loro fiducia in se stessi, il coraggio e l'indipendenza d'azione ecc. fossero dovuti a fattori climatici, istituzionali o razziali. Poeti, storici e filosofi greci rifletterono su questi problemi, e le conclusioni a cui giunsero (come quelle formulate nei *Persiani* di Eschilo, in Erodoto e nell'opera ippocratica *Arie, acque e luoghi*), sono un documento fondamentale della nuova scienza che nasceva allora in Grecia: l'etnografia. Circolavano ovviamente spiegazioni più elementari, che hanno lasciato tracce nelle nostre fonti: per esempio il tiro giocato da Temistocle all'ingenuo re persiano, che Eschilo dovette considerare abbastanza autentico da meritare di essere ricordato (vv. 355 sgg.). Non sarei sorpreso se il famoso errore cronologico di Ctesia, il quale collocò la battaglia di Platea prima di quella di Salamina (*Persica* 25), fosse un'altra versione popolare tendente a semplificare la storia della guerra: una battaglia su suolo beotico posta tra quella delle Termopili e Salamina avrebbe sottratto molto splendore alle prodezze navali degli Ateniesi. Ctesia, completamente indifferente alla libertà greca e forse filospartano, non avrebbe avuto difficoltà ad accettare una tale versione dei fatti. Ma neppure le riflessioni di Eschilo ed Erodoto avevano come unico oggetto l'opposizione dei Greci amanti della libertà e dei Persiani inclini alla schiavitù: dopotutto, come disse. Eschilo, Asia ed Europa erano sorelle. Abbiamo ogni ragione di vedere nelle sorelle dei versi 185-86 dei

Persiani una raffigurazione di Persia e Grecia; a sostegno di questa interpretazione ci sono le due giovani donne, Asia ed Ellade, che compaiono sul vaso di Dario (tardo IV secolo: C. Anti, in «Archeologia Classica», 4, 1952, pp. 24-25). Nel testo di Eschilo, Dario pensa in termini universali e attribuisce la sconfitta alla trasgressione della legge divina, non alla superiorità dei Greci; predica la dottrina dell'*hybris*, che a noi può apparire molto greca ma che agli occhi di Eschilo ed Erodoto rappresentava un'obiettiva verità, accessibile perciò ad ogni uomo saggio, greco o non greco. Per quanto eccentrici i Persiani vengano fatti apparire nelle pagine di Eschilo, non sono squisitamente barbari come gli Egiziani ritratti nelle *Supplici*. Erodoto rispetta i Persiani ancor più marcatamente di Eschilo, e li considera capaci di pensare come Greci; registrando l'oltraggioso comportamento di Serse verso il cadavere di Leonida, Erodoto sottolinea che tale comportamento era eccezionale: «I Persiani, fra tutti gli uomini a me noti, sono i più abituati ad onorare i guerrieri valorosi» (VII 2 38). La sua convinzione è che Lidi e Greci si attirarono l'ira dei Persiani col loro comportamento provocatorio; la sua ostilità verso la rivolta ionica è notoria. La vittoria dei Greci, e soprattutto il coraggio degli Ateniesi, lo costrinsero a riconoscere l'esistenza di una profonda diversità tra Persiani e Greci. Avere a cuore l'*isegoria*, cioè la parità di diritto di parola; sentirsi uomini liberi e non schiavi, rappresentava un vantaggio: «ed è provato non da uno, ma da molti esempi che l'*isegoria* è una buona cosa» (V 78). Ma il suo pensiero si concentra fondamentalmente sulla reciproca comprensione tra Greci e Persiani. Quanti erano saggi fra questi ultimi commentano ironicamente, e con evidente compiacimento di Erodoto, che i Greci furono pazzi a scatenare una guerra (cioè la guerra di Troia) per vendicare la violenza usata ad una donna (I 4). Molto mordacemente, Erodoto dichiara che i Persiani sono in grado di discutere i pregi relativi alla democrazia, all'oligarchia e alla monarchia al pari di ogni sofista greco ben preparato (III 80-82): «Come Mardonio giunse nella Ionia, a questo punto narrerò una cosa meravigliosa, enorme per quei Greci i quali non credono che Otane esponesse ai Sette Persiani il parere che conveniva che i Persiani si reggessero a democrazia» (VI 43; trad. A. Izzo di Accinni). Gli studiosi moderni si sono sorpresi non certo meno del pubblico presente alle letture erodotee del fatto che egli potesse attribuire ai Persiani tali idee elleniche: ma anche uno studioso dall'orecchio fino come K. Reinhardt fu a malapena in grado di distinguere tra storie autenticamente persiane e storie che venivano fatte passare per tali

dai Greci (*Herodots Persergeschichten* in *Vermächtnis der Antike*, 2ª ed. 1966, pp. 133-74). A volte, dei criteri un po' grossolani di differenziazione si rivelano più utili di una sottile analisi letteraria. A. Demandt osservò di recente che i monumenti persiani ritraggono il re a orecchie scoperte, mentre nell'iconografia greca lo stesso re è raffigurato con le orecchie coperte. Così la storia raccontata da Erodoto di come Fedimia smascherò lo Pseudo-Smerdi, scoprendo, non senza rischio personale, che egli aveva le orecchie mazze, trova un senso solo entro la tradizione iconografica greca («Iranica Antiqua», 9, 1972, pp. 94-101): un'osservazione fastidiosa per chi, come me, aveva preso questo passo di Erodoto per un tipico racconto orientale. Comunque Erodoto stesso non sarebbe stato turbato dalla perizia iconografica del professor Demandt: un po' di confusione gli piaceva. Raccontò che gli Ioni salvarono l'impero persiano rifiutando di far causa comune con gli Sciti alla fine della spedizione di Dario, aggiungendo che gli Sciti definirono gli Ioni come «i più fedeli degli schiavi e i più amorevolmente attaccati ai loro padroni» (IV 142). L'ultimo capitolo di Erodoto ricorda la scelta di Ciro il Grande: «di vivere in una terra povera ed esservi padroni, piuttosto che coltivare terre fertili ed essere schiavi altrui» (IX 122): si suppone che il lettore ricordi come Demarato avesse spiegato a Serse che la Grecia, grazie alla sua costante miseria, aveva acquisito saggezza e rettitudine, evitando così di essere guidata dispoticamente (VII 102). Per quanto memorabile fosse stata la vittoria dei Greci, non solo l'impero persiano continuò ad esistere, ma mantenne una forza morale che Erodoto senti di dover spiegare.

III.

Nel periodo compreso tra il 411 e il 336 a.C. la Persia esercitò sulla Grecia una pressione assai maggiore di quella del tempo della supremazia navale ateniese. La Persia aveva riguadagnato il controllo sui Greci dell'Asia Minore ed appoggiava ogni città o partito della Grecia metropolitana che paresse conveniente. Filippo II di Macedonia imitò palesemente l'apparato amministrativo e militare persiano nel tentativo di trasformare la monarchia patriarcale da lui ereditata in un grande stato, che si estese dalla Tracia alla Tessaglia e controllò gran parte della Grecia. La Tracia, posta sotto il controllo di uno *strategos* macedone, appariva come una satrapia. Eumene di Cardia, benché fosse un buon greco, organizzò la cancelleria macedone sulla linea di quella persiana. Arriano afferma esplicitamente che Filippo creò un

corpo di paggi sul modello persiano: come i loro equivalenti orientali, i paggi dovevano aiutare il re a montare a cavallo τὸν περοικὸν τρόπον (*Anabasi* IV 13.1). Qualunque fosse la loro lontana origine, i compagni dei re, gli *hetairoi* in senso stretto, divennero simili a quelli del re di Persia.

Le testimonianze di un'indagine minuziosamente analitica del sistema imperiale persiano da parte dei Greci nel IV secolo sono comunque scarse. Il nostro grande punto interrogativo rimane Ctesia, il quale non solo scrisse opere generali su Persia e India, ma compilò anche un lavoro geografico, un *periplous*, ed un trattato specifico sui sistemi tributari dell'Asia. Le ultime due opere sono andate perdute, e i libri sulla Persia e sull'India ci sono pervenuti solo in un'epitome bizantina. La tradizione indiretta è tuttavia considerevole: Diodoro e Plutarco, per esempio, devono molto a Ctesia. Pur ammettendo un largo margine di dubbio, quanto ci è pervenuto è deludente. I *Persica* erano pieni d'intrighi di corte, e perfino su questo argomento si rivelavano poco credibili. Non c'è prova che Ctesia cercasse di capire i Persiani del suo tempo come aveva fatto Erodoto. L'inferiorità del primo nei confronti di quest'ultimo è più o meno simile a quella del suo contemporaneo Timoteo, autore di un dramma sui Persiani, nei confronti di Eschilo. Si noti che la tragedia di Timoteo *I Persiani*, mostra segni di ambizione politica e un certo desiderio di compiacere Sparta: Ctesia è chiamato *philolakon* da Plutarco (*Artaxerxes* 13.4).

Senofonte, che cita con rispetto Ctesia (*Anabasi* I 8.26 sgg.), non prova grande interesse per la società persiana del suo tempo, anche se aveva avuto ampie possibilità di osservarla combattendo con Ciro il Giovane. Senofonte è naturalmente in grado di dirci che un arciere cretese tirava ad una distanza inferiore a quella di un Persiano (*Anabasi* III 3.7), ed ha abbastanza familiarità con lo stile dei geografi per notare i particolari dei villaggi per i quali era passato: «belle case, abbondanti provviste, e gli abitanti avevano vino in quantità tali che lo conservavano in cisterne di cemento» (IV 2.23). Il ritratto di Ciro il Giovane contiene inevitabilmente alcuni particolari autentici sulla vita di corte persiana (I 9). Ma compare già in questo ritratto di Ciro la tendenza all'idealizzazione e la sfocatura degli specifici caratteri persiani, che sono tipici della più tarda *Ciropedia*. Com'è ben noto, Senofonte in realtà traspose in quest'ultima opera molte delle figure minori *dell'Anabasi*. La questione se alcuni particolari della *Ciropedia* si possano interpretare come leggende persiane, anche se non priva di una sua importanza, è per noi irrilevante. Arthur Christensen suggerì che la storia, evidentemente falsa,

della morte di Ciro il Grande nel suo letto circondato dalla sua famiglia aveva un riscontro nel leggendario persiano: motivi paralleli si trovano nell'opera di Firdusi (*Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, 1936, p. 126). Al pari di Antistene, socratico come lui, Senofonte non intendeva scrivere la storia di Ciro, ma presentare il ritratto di un re ideale. Per chiarire bene questo punto anche al lettore più disattento, Senofonte aggiunse alla sua *Ciropedia* un capitolo in cui spiegava come e perché i Persiani del suo tempo erano diversi dai contemporanei di Ciro il Grande: la corruzione aveva preso il posto dell'austerità e della virilità. L'autenticità di questo capitolo finale, più volte discussa, sembra garantita da numerosi aspetti stilistici e allusioni storiche; di più, la stessa tecnica di opporre la realtà del presente all'idealizzazione del passato è adottata da Senofonte nella sua breve opera sulla costituzione di Sparta. Questo non serve certamente a fornire una rappresentazione più equilibrata della vita persiana, quale si poteva osservare nel IV secolo. Avere più drappi sul proprio cavallo che sul proprio letto può rappresentare un segno di effeminatezza, ma non spiega la rivolta dei satrapi.

Mi è molto difficile capire come mai l'atteggiamento prevalente nei confronti dell'impero persiano nel v secolo, severo ma non privo di riconoscimento, cedette nel secolo successivo a un miscuglio di idealizzazione di sovrani persiani scomparsi e di pettegolezzo sugli intrighi di corte contemporanei. La mancanza d'interesse nella realtà dell'organizzazione politica e sociale persiana rimase chiarissima negli storici che ne narrarono la fine. A giudicare da Arriano, i libri più seri scritti sulla campagna di Alessandro non cercarono né di valutare la realtà dello stato persiano, né di analizzare le cause della sua caduta. Gli storici contemporanei meno seri, quali Onesicrito e Clitarco, combinarono variamente i pettegolezzi di Ctesia e l'idealizzazione della *Ciropedia* senofontea, producendo racconti sensazionali che neppure gli antichi lettori potevano sopportare del tutto. Alludendo al posto di timoniere che Onesicrito ebbe sulla nave di Alessandro durante il viaggio lungo l'Indo, Strabone scrive che egli potrebbe essere meglio chiamato il «capotimoniere della fantasia» (XV 1.28). Come Ctesia, Onesicrito preferì deliziarsi sfrenatamente nelle meraviglie dell'India. «Clitarchi probatur ingenium, fides infamatur», afferma Quintiliano (X 1.75). Nessun frammento di Clitarco e nessuna delle sezioni del libro XVII di Diodoro che si possono a ragione far risalire a lui, allude a istituzioni persiane, anche se sappiamo che egli descrisse Babilonia e immaginò un incontro fra Alessandro e la regina delle Amazzoni (fr. 10; 15-16 Jacoby).

Altri storici diedero brevi descrizioni, o allusero a istituzioni particolarmente curiose: per esempio, Policleto di Larissa descrisse la varietà delle rendite del gran re (128 F 3 Jacoby) e Carete di Mitilene le sue voluttuose abitudini (125 F 2). Il loro obiettivo era divertire.

La situazione è meno sorprendente se teniamo conto del fatto che Platone e Aristotele esclusero il sistema politico persiano dai loro trattati sulla politica. Veramente il libro III 693 delle *Leggi*, contiene un giudizio molto promettente dell'Ateniese: «Fra le costituzioni ve ne son due che sono come madri, che, non a torto si può dire, da esse sbocciano tutte le altre; ed all'una si può giustamente dare il nome di monarchia, all'altra di democrazia. La prima ha la sua più piena realizzazione fra le genti persiane, la seconda presso di noi. Tutte le altre, ripeto, più o meno derivano da queste due, essendone una varietà» (trad. F. Adorno). Quanto segue costituisce comunque un implicito rifiuto dell'immagine idealizzata dell'educazione persiana di Senofonte, come riconobbe Ateneo (XI 505*a*). Platone negò che essere allevato in un harem da donne ed eunuchi potesse essere una buona cosa, e citò a conferma della sua asserzione la corruzione della Persia contemporanea. Al pari di Isocrate e di altri osservatori, Platone aveva naturalmente notato la crescente dipendenza del gran re dai mercenari stranieri; tuttavia lo stato persiano nel suo insieme non è sottoposto ad analisi. Aristotele, nella sua *Politica*, è perfino più frettoloso nel liquidare il dispotismo persiano. Egli allude ai re di Persia come a tiranni che devono prendere precauzioni per la loro incolumità personale (1284*b* I; 1313*a* 38); e vede nei Persiani, come negli Sciti, nei Traci e nei Celti, un popolo in espansione che considera onorifica la potenza militare (1324*b* 11). Aristotele nota anche, in una tipica divagazione, che i re persiani non suonano uno strumento, ma fanno eseguire ad altri la musica che ascoltano (1339*a* 34). L'impero persiano non faceva parte del mondo politico. Non è possibile dire in che misura la Persia figurasse nell'opera aristotelica sulle istituzioni dei barbari, *Nomima barbarika*; i pochi frammenti superstiti parlano dei Carii, degli Etruschi e degli antenati greci dei Romani.

Dovremmo formarci un'immagine assai diversa di Aristotele se il testo arabo di una lettera da lui inviata ad Alessandro fosse sostanzialmente autentico. Questa lettera, nota attraverso citazioni di scrittori arabi ed ebrei del Medioevo, fu pubblicata in versione ridotta da J. Lippert nel 1891, e in versione più lunga da Jozef Bielawski, con un commento di Marian Plezia, nel 1970. Indipendentemente da quest'ultimo, la versione più lunga fu

oggetto di studio da parte di Samuel Stern nella sua breve opera *Aristotle on the World State* (1968). Stern intendeva pubblicare un'edizione critica e un commento del testo più lungo, in collaborazione con Oswyn Murray, ma la morte intervenne prematuramente. Il suo studio, che propende per l'accettazione della lettera come autentica, è più critico e sottile del libro di Bielawski e Plezia, entrambi decisi sostenitori dell'autenticità. I due aspetti della lettera che ci riguardano sono in primo luogo il consiglio ad Alessandro di deportare in Europa, se non tutti i Persiani, almeno l'aristocrazia; secondariamente, la prefigurazione di uno stato universale, in cui «tutti godano di sicurezza e quiete, dividendo la propria giornata in parti dedicate al benessere del corpo, all'educazione e all'attenzione per quel nobile scopo che è la filosofia». Aristotele patrocinerebbe l'idea di uno stato universale in termini messianici, ma proseguirebbe nello stesso tempo lungo la linea tradizionale della rivalsa greca, chiedendo la deportazione dei Persiani.

L'Aristotele che avevamo conosciuto prima ammise solo una volta, e con molta circospezione, la possibilità di un'unificazione politica del mondo. Lo fece nel famoso paragrafo 1327*b* 29 del libro VII della sua *Politica*: «La stirpe greca, così come occupa una posizione geografica intermedia tra l'Asia e l'Europa partecipa dei caratteri che contraddistinguono i popoli dell'una e dell'altra: perciò è intelligente e di spirito vivace, vive in libertà, ha le costituzioni migliori e potrebbe dominare su tutti se fosse unita sotto una sola costituzione» (trad. C. A. Viano). C'è una notevole differenza tra questa affermazione fredda, ipotetica e isolata, e l'entusiastica propugnazione di uno stato universale di tipo persiano suggerito dal nuovo testo. Anche se consideriamo il libro VII della *Politica* come un lavoro giovanile di Aristotele e attribuiamo la lettera ad Alessandro a una data posteriore al 330 a.C., dovremmo ammettere un cambiamento d'opinione di cui le altre opere non conservano traccia. La nuova lettera ci ricorda inevitabilmente le iscrizioni e Filone che esaltano i benefici della pace augustea. Si tratta di un'illusione?

La combinazione di nazionalismo greco e di cosmopolitismo, caratteristica della lettera, non escluderebbe naturalmente un'attribuzione ad una data dell'età imperiale romana. Per citare un esempio dell'aspetto nazionalistico, si attribuisce ad Ippocrate una risposta fieramente patriottica, data al re Artaserse nel corso di uno scambio di lettere. Ippocrate, piuttosto dimentico del proprio giuramento, dice al re: «Non posso guarire i barbari che sono nemici dei Greci» (Hercher, *Epistolographi Graeci*, ed. Didot, p.

290). Si tratta di una parte d'un breve romanzo epistolare, che deve appartenere all'età romana, dato che uno dei personaggi coinvolti nella corrispondenza si chiama Peto. Non sarei perciò sorpreso di trovare un falsificatore dell'età imperiale che abbia attribuito ad Aristotele, ad un tempo, l'idea patriottica di deportare i Persiani e la premonizione di uno Stato universale.

IV.

Banalità di questo tipo devono trovare spazio nella nostra storia poiché sono indicative dello spirito con cui i Greci continuarono per secoli, dopo Alessandro Magno, a pensare ai Persiani. L'orgoglio delle antiche vittorie riportate su di loro persistette nei termini di un angusto nazionalismo. D'altro canto, le nuove versioni dell'idea di uno stato universale proposta da Alessandro e poi dai Romani inevitabilmente ricordarono la priorità della Persia in questo campo; ma se gli antichi Persiani rimanevano nella fantasia dell'uomo ellenistico, quelli contemporanei erano pressoché dimenticati. Polibio cita alcune parole scritte da Demetrio di Falera all'inizio del III secolo a.C.: chi avrebbe creduto cinquant'anni prima che «il nome dei Persiani sarebbe completamente sparito, dei Persiani, che furono padroni di quasi il mondo intero?» (XXIX 21.4). Il contemporaneo di Polibio, Agatarchide di Cnido, scrisse dieci libri sull'Asia che contenevano con tutta probabilità un ampio capitolo sulla Persia degli Achemenidi. Si può provare quasi matematicamente che egli non avrebbe potuto occuparsi con altrettanta ampiezza dell'Iran del suo tempo, l'Iran della sempre più prospera e potente Partia. Naturalmente conosciamo gli strenui sforzi compiuti dai Seleucidi per mantenere il controllo sull'altipiano iranico, unica condizione che consentiva loro di competere con l'Egitto e la Macedonia. Fu probabilmente durante il regno di Antioco IV, a metà del II secolo a.C., che Ecbatana fu trasformata in una *polis* chiamata *Epiphaneia* (Stefano di Bisanzio, s. v. *Agbatana*). Trenta o quarant'anni più tardi gli Arsacidi di Partia misero fine al dominio seleucidico in ogni parte dell'Iran e consolidarono le loro frontiere lungo l'Eufrate. Nei due secoli di lotta per il controllo delle diverse popolazioni e comunità iraniche i Seleucidi cercarono con ogni probabilità di raccogliere informazioni su di esse; se così, di quelle informazioni non rimane quasi niente. Gli studiosi moderni devono apprendere da occasionali osservazioni contenute nelle fonti letterarie o da ritrovamenti epigrafici, il fatto che nel I

secolo a.C. Antioco di Commagene fosse fiero di riconoscer il grande Dario come proprio antenato; oppure che ci fu in Persia un principe o un re di nome Artaserse vissuto abbastanza a lungo per essere annoverato da Luciano o Pseudo-Luciano nei *Longevi*, par. 15. Le testimonianze che possediamo possono naturalmente indurci in errore, ma esse denotano una profonda indifferenza degli intellettuali ellenistici e perfino dei seleucidici, di fronte al risorgere di un nuovo Iran dalle rovine di quello achemenide.

Questa mancanza d'interesse non fu reciproca: come sappiamo, i Parti fecero del loro meglio per tenersi in contatto col mondo greco. Alcuni loro re si autodefinirono filelleni e si rasero il volto alla maniera greca. L'era seleucidica non si estinse e quella arsacide, che le fece concorrenza, ne fu un'imitazione. Le monete coniate in Partia recavano iscrizioni in greco; gli scribi di questo paese abbandonarono l'aramaico per il greco come lingua internazionale, e alcuni Greci ricoprirono alte cariche nell'amministrazione dello stato. La lettera reale indirizzata a Seleucia sull'Euleo (Susa), e le poesie greche dello stesso luogo sono diventate documenti esemplari di greco corretto (*SEG* VII, 1-33). Il re d'Armenia Artavasde scrisse storie e tragedie in greco, e la dolorosa storia della fine di Crasso è per sempre legata alla rappresentazione delle *Baccanti* di Euripide ad Artaxata (Plutarco, *Crassus* 33). Senza dubbio esisteva un altro aspetto della situazione, che la lenta e complessa trasformazione del dialetto partico in lingua scritta contribuisce a celare. Leggende iraniche vennero elaborate e trasmesse ai posteri; le avventure di Ercole furono assorbite in un contesto iraniano e ispirarono alcune delle gesta dell'eroe Rostam. Un nuovo orientamento su questa produzione ci è venuto dal professar Minorski e dalla sua allieva professoressa M. Boyce (citati in A. Pagliara e A. Bausani, *La letteratura persiana*, 1968, pp. 60 e 70).

Ma dobbiamo limitarci alla considerazione dell'aspetto greco della situazione. I sudditi greci degli Arsacidi svolsero un ruolo attivo nella vita intellettuale del paese in cui vivevano, lo esplorarono e ne scrissero la storia; apparentemente fecero sotto i Parti quello che i loro antenati non avevano fatto sotto i Seleucidi. La loro ansia di essere educati in greco nel miglior modo possibile, e la riluttanza che i buoni maestri mostravano a recarsi fra loro sono illustrate da un racconto riportato da Plutarco che, benché famoso, merita di essere ripetuto: il retore Anficrate di Atene si recò a Seleucia sul Tigri come oratore ospite; ma quando gli fu offerto un incarico permanente egli replicò che un tegame da stufato non potrebbe contenere un delfino

(*Lucullus* 22.5).

Apollodoro di Artemita è il più noto degli scrittori greci provenienti dalla Partia. Egli fu una delle fonti principali di Strabone per quanto riguarda il suo paese natale e visse con ogni probabilità nei primi decenni del I secolo a.C. F. Altheim pretende che egli sia anche la fonte principale dei libri sulla Partia di Pompeo Trogo (*Weltgeschichte Asiens*, II, 1947, pp. 2-24); ma tutto ciò che possiamo dire è che Trogo si sia servito, in ultima analisi, di informazioni trasmesse nell'età di Siila da un greco che viveva in Partia (W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 2ª ed. 1951, pp. 45-49). Plinio il Vecchio ebbe tra le sue fonti geografiche Isidoro di Charax, il cui breve trattato sulle *Stazioni partiche* esiste ancora: anch'egli era un greco abitante in Partia. Per finire, sempre Plinio nomina un Dionisio di Charax che preparò un memorandum per Gaio, il figlio adottivo di Augusto, in occasione della missione orientale dell'anno 1 a.C. (*Naturalis historia* VI 141).

Le testimonianze mostrano che i Greci che vivevano in Partia studiarono intensamente la storia e la geografia del paese; indicano inoltre che i Romani sfruttarono tali studi per giungere a conoscere i Parti: il disastro di Carre era servito loro di lezione. Non è un caso che quanto possediamo sui Parti si trovi principalmente nell'opera di Strabone e Trogo, due scrittori dell'età di Augusto, allorché Roma si trovò a dover decidere se convivere con i Parti. I Romani ebbero bisogno del consiglio di etnografi greci per trattare con i Parti, proprio come ebbero bisogno del loro sapere per stabilirsi in Gallia e Spagna. La sola differenza fu che non c'erano etnografi greci che risiedessero in questi due paesi: si dovette andare a prenderli in altri centri greci. Nel caso della Partia, i Romani non ebbero bisogno d'importare dei Greci. L'analogia si fa più marcata se osserviamo che Posidonio era uno studioso eminente degli affari interni della Partia, tanto quanto lo era del mondo celtico. Parecchi dei suoi libri di storia furono dedicati ai rapporti tra la Partia e i Seleucidi, e la vivacità con cui presentò la vita e i costumi di questo paese eguagliò lo stile dei suoi bozzetti celtici. Ancora una volta è Ateneo a riconoscere che le pagine di Posidonio contenevano materiale per un'antologia: ci si può solo rammaricare che egli abbia limitato la sua antologia alle usanze conviviali dei Parti. Certamente c'erano negli scritti di Posidonio delle cose più importanti: ma la scena del banchetto rituale alla corte è degna di citazione: «L'uomo che gode del titolo di amico del re non divide la sua tavola, ma siede sul pavimento mentre il re lo sovrasta, sdraiato su di un alto divano. L'uomo mangia, alla maniera di un cane, quanto il re gli

getta» (IV, 152f- 153a; 87 F 5 Jacoby).

I Romani studiarono seriamente i Parti e si servirono di storici e geografi greci per procurarsi le informazioni necessarie. Ciò spiega, per inciso, come mai la sola notizia attendibile sulla situazione religiosa in Iran durante il periodo ellenistico si trovi nel libro XV di Strabone. Quanto i dotti alessandrini e ateniesi scrissero ad uso greco sui magi era, come vedremo presto, pia illusione. C'è una curiosa appendice a questa storia: Flavio Giuseppe, che era evidentemente informato dell'interesse che i Romani nutrivano per i Parti, promise ripetutamente di fornire ulteriori dettagli su di loro e sugli ultimi Seleucidi nelle sue *Antichità giudaiche*. A quanto pare, non mantenne mai la sua promessa; almeno dieci volte ripete «come abbiamo mostrato altrove», ma questo «altrove» si rivela inesistente. La spiegazione più semplice è supporre che intendesse scrivere una storia degli ultimi Seleucidi e dei Parti, ma non visse abbastanza a lungo per farlo. Una storia della Partia fu scritta non molto tempo dopo da Arriano, lo storico di Alessandro Magno.

V.

Non sembra che i Greci ellenistici che vivevano fuori della Partia abbiano mai nutrito un serio interesse intellettuale per quanto accadeva in quel paese; essi acquistarono interesse per un pensiero persiano disincarnato, privo di qualsiasi relazione con realtà politiche o sociali. Quanto circolava nel mondo ellenistico sotto i nomi di Zoroastro e dei magi era un misto di alcune informazioni attendibili e di molta fantasia gratuita. Gruppi di Persiani che vivevano in Asia Minore sono stati considerati responsabili di almeno alcune delle dottrine che venivano spacciate come opera dei magi. Ciò non è impossibile: Strabone (XV 3.15), Diane Crisostomo (36.39), e Pausania (V 27.5), tutti sostennero più o meno esplicitamente di aver incontrato i magi d'Oriente. I Persiani, al pari degli Ebrei, si divertirono forse a scrivere quanto si aspettavano che i loro vicini Greci fossero ansiosi di ascoltare. Ma le origini e lo sviluppo della leggenda occidentale della sapienza persiana hanno poco a che vedere con questa diaspora della Persia in Occidente. Le origini risalgono alla seconda metà del V secolo a. C., quando Xanto il Lidio parlò di Zoroastro e fece risalire la sua esistenza a seimila anni prima; egli fece riferimento anche ai magi, senza apparentemente collegarli a Zoroastro (*FGrHist* 765 F 31-32 Jacoby). Poiché Xanto parlò anche di Empedocle (fr.

33), ed Empedocle lasciò un poema incompiuto sulle guerre persiane (Diogene Laerzio, VIII 57), si è pensato, con pili fantasia del necessario, che anche Empedocle avesse parlato di Zoroastro. Erodoto conosceva naturalmente i magi, come una tribù della Media, ma non fa parola di Zoroastro; mago era un termine corrente nel greco del v secolo per indicare un ciarlatano. Nelle pagine di Ctesia, Zoroastro diviene un re della Battriana circondato da magi, e Trogo Pompeo ripeteva ancora questa storia alla fine del I secolo a.C. (Giustino, I 1.9). Alludere a Zoroastro doveva essere divenuto un luogo comune per gli storici del IV secolo: Teopompo sapeva che Ormuzd e Arimane avrebbero dovuto governare il mondo per tremila anni ciascuno prima dell'inizio dell'età dell'oro, nella quale gli uomini non avranno più ombra (115 F 65 Jacoby); Dinone, lo storico della Persia, collegò etimologicamente Zoroastro alle stelle (690 F 5 Jacoby). Ma fu Platone che rese la sapienza persiana un genere in voga, anche se la posizione esatta che egli ebbe in questa storia è ambigua e paradossale: non pare egli abbia mai fatto parola di Zoroastro, e la presenza di quest'ultimo nell'*Alcibiade Maggiore* (122a) fornisce solo un argomento in più alla tesi che questo dialogo sia quasi certamente apocrifo. E anche molto dubbio che Platone intendesse presentare il mito di Er come un mito autenticamente orientale: ma la fama dei suoi legami con la Caldea e i magi si diffuse. L'*Academicorum Index Herculanensis*, che appartiene al più tardi al I secolo a.C., riporta la presenza di un Caldeo al capezzale di Platone morente (ed. Mekler, p. 13), mentre Seneca è al corrente della presenza di alcuni magi ad Atene quando Platone morì (*Epistulae* 58.31). L'ironico Colote, un epicureo vissuto due generazioni più tardi di Platone, si prese gioco del debito che si diceva egli avesse verso Zoroastro (Proclo, *Commento alla Repubblica* II 109 Kroll), il che indica che l'esistenza di questo legame era opinione largamente consolidata intorno agli anni 280-250 a.C. Si accresceva allora l'interesse dell'Accademia per la sapienza orientale: era perciò naturale chiedersi se Er fosse Zoroastro, problema ampiamente dibattuto nell'antichità, come sappiamo da Proclo. Fra i discepoli diretti di Platone, Filippo di Opunte, se è lui l'autore dell'*Epinomide*, ed Ermodoro scrissero di teologia astrologica e di misticismo; Eraclide Pontico diede il titolo *Zoroastro* ad un'opera - forse un dialogo - concepita allo scopo di esprimere la sua discordanza da Platone su questioni di filosofia naturale (Plutarco, *Contro Colate*, 14.1115A); Eudemo sapeva dell'importanza del Tempo nella dottrina dei magi (Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés*, vol. II, p. 69, nota 15). Aristotele non scrisse mai il

libro sui magi che gli fu attribuito: esso era probabilmente l'opera del peripatetico Antistene, del II secolo. Ma sembra che egli avesse collocato l'esistenza di Zoroastro seimila anni avanti la morte di Platone (Plinio, *Naturalis historia* XXX 3), collocazione che viene attribuita anche a Eudosso, sebbene questi mori prima di Platone: un altro esempio di come le informazioni in questo campo possano essere inattendibili. Non abbiamo comunque nessuna ragione particolare di dubitare che Aristotele considerasse i magi più antichi, e pertanto presumibilmente più rispettabili, dei sacerdoti egizi. Il suo discepolo ed amico Aristosseno, già proveniente da circoli pitagorici, sapeva che Pitagora era stato allievo del caldeo Zaratas: un'altra versione del nome Zaratustra (fr. 13 Wehrli). Questa è la più antica testimonianza a me nota della completa confusione che insorse tra sacerdoti caldei e magi (i dubbi di F. Jacoby, *FGrHist* 273 F 94, mi sembrano ingiustificati). Nel I secolo a.C., allorché fu probabilmente scritto l'*Assioco* pseudoplatonico, era cosa comune attribuire a uno dei magi informazioni corrette sull'aldilà. Poco più tardi, nel suo trattato meno ebraico, *Quod omnis probus liber sit* (XI 74), Filone poteva riferirsi alle dottrine persiane sugli attributi divini come a qualcosa che ognuno doveva conoscere.

Mi sono trattenuto quanto più a lungo possibile dal parlare di Eudosso, dato che si può dire così poco di certo sull'uomo cui è stato attribuito un ruolo chiave nel processo di presentazione ai Greci d'una cultura persiana impolitica e per metà immaginaria. Eudosso visse sedici mesi in Egitto, a quanto pare con una raccomandazione del re Agesilao di Sparta al re Nectanebo: ma non visitò mai la Persia. Sembra che la sua conoscenza del pensiero di Zoroastro si limitasse a concetti generali sul conflitto tra bene e male. Cicerone lo trattò come una grande autorità in materia di astrologia, ma quello che realmente sapeva è un mistero. Opere sull'arte della predizione circolarono sotto il suo nome, e Sesto Empirico ne conobbe una (*Contro i matematici* V r); gli fu attribuito un calendario completo d'informazioni meteorologiche. Abbiamo ancora della strada da fare prima di convincerci che Eudosso è il grande orientalizzante dipinto da Werner Jaeger e, dopo di lui, da Cumont e Bidez.

Il fatto, apparentemente, è che il nome di Zoroastro, come quello di Ermete Trismegisto, divenne il polo di attrazione d'ogni sorta di teorie che avesse qualcosa a che vedere con l'astrologia, l'aldilà e, più generalmente, coi misteri della natura, Non sono in grado d'indicare una linea divisoria tra quanto si pensava fosse egizio e quanto caldeo, anche nella forma confusa in

cui caldeo e zoroastriano divennero sinonimi. Teorie inedite guadagnarono tuttavia prestigio dall'ammirazione degli Accademici e dei Peripatetici per la sapienza di Zoroastro; senza dubbio esse mescolavano le idee platoniche con quelle che si sosteneva fossero orientali. Plinio dice che Ermippo, uno studioso peripatetico vissuto verso il 200 a.C., «commentò due milioni di versi lasciati da Zoroastro, oltre a completare indici a numerose altre sue opere» (*Naturalis historia* XXX 4). Conosciamo Ermippo come biografo; egli non ha fama di essere lo studioso più scrupoloso del suo tempo: ma scrisse un libro sui magi e possedette una teoria precisa sull'origine orientale del pensiero greco. Era ad esempio dell'opinione che Pitagora avesse fatto sue dottrine ebraiche e tracie (Flavio Giuseppe, *Contro Apione* I 165). L'informazione riguardante i due milioni di versi (il che fa 800 voll.) viene con ogni probabilità dallo stesso Ermippo. Comunque si consideri la cosa, essa sta a significare che in Alessandria circolavano almeno alcuni libri che passavano per opera di Zoroastro. Un grande aiuto non può venire dalla storia nel *Dînkart* (Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés*, vol. II, p. 137), secondo cui «il perfido Alessandro, destinato al male», fece tradurre l'Avesta in greco. Né io crederei molto al passo di Sincello (271D, p. 516 Bonn) ove si afferma che Tolomeo Filadelfo fece tradurre per la sua biblioteca libri latini, egizi e caldei. Conosco una sola asserzione seria a sostegno del fatto che le *Gāthā* erano lette nel mondo ellenistico-romano: quella di David Flusser a proposito di *Yasna* 44.3-5, confrontato con un passaggio cristiano contenuto negli *Oracoli sibillini* VIII 439 sgg. («Numen», supplemento 21, 1972, pp. 171-75). Benché la somiglianza indicata da Flusser sia reale, essa prova soltanto che immagini religiose viaggiano: ma alcuni dei libri che circolarono più tardi sotto il nome di Zoroastro potrebbero essere già stati costruiti prima dell'età di Ermippo. Quattro libri sulla Natura di Zoroastro dedicati a re Ciro erano noti a Proclo (*Commento alla Repubblica* II 109 Kroll). Clemente Alessandrino aveva potuto disporre di una diversa edizione di questo testo (*Stromata* V 14, 103.2). La *Suda* menziona cinque libri di Zoroastro sugli *Astrologumena*. Nessuno di questi libri si può far risalire con certezza a una data anteriore al 200 a.C. I quattro libri sulla natura sono stati scritti in ogni caso da qualcuno che conosceva la *Repubblica* di Platone. Falsi attribuiti a Zoroastro o ad altri magi erano con tutta probabilità frequenti. Abbiamo la fortuna di sapere da Porfirio che Plotino gli affidò il compito di dimostrare che un'Apocalisse attribuita a Zoroastro era un falso (*Vita di Plotino* 16); il suo successo nel ritrovamento della data reale del libro di Daniele dovette

essere all'origine del nuovo incarico. Possiamo forse star certi che Porfirio svolse il suo compito con risultati decisivi. Dall'opera di Plinio (*Naturalis historia* XXX 8) appare chiaramente che egli sapeva dell'esistenza di un libro che portava il nome del mago Ostane, e libri circolarono più tardi sotto questo nome. Gli scrittori cristiani Giustino e Lattanzio citarono una profezia sotto il nome del mago Istaspe. Il fatto che le autorità romane ne proibissero la diffusione basta a provare che rientrava nelle profezie antiromane, caratteristiche del II e del I secolo a.C. (Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés*, vol. I, pp. 215-17).

Possiamo quasi raffigurarci la nascita di uno di questi apocrifi nella composizione del *Borysthenicus* di Dione Crisostomo, alla fine del I secolo d.C. Il suo inno dei magi imita forse qualche testo persiano, o piuttosto pseudopersiano, e trova in qualche modo un sostegno nel più tardo bassorilievo mitraico di Dieburg; così come ci è giunto, è tuttavia creazione di Crisostomo stesso (A. D. Nock, *Essays an Religion and the Ancient World*, vol. II, p. 607). Queste falsificazioni dipendevano dalla teoria secondo cui i pensatori greci avevano appreso alcune verità fondamentali dai saggi dell'Oriente, teoria che fu applicata all'Egitto da Ecateo di Abdera verso il 300 a.C. (Diodoro, I 96-98) ed estesa all'intero Oriente da Sozione, il biografo dei filosofi greci che conosciamo come una delle fonti principali di Diogene Laerzio. Al tempo in cui egli visse (200 a.C.), Democrito era divenuto un altro profondo studioso della sapienza persiana; si disse anzi che lo stesso Serse gli avesse dato come maestri dei magi e dei Caldei (Diogene Laerzio, IX 34). D'altra parte questi apocrifi confermavano la teoria alla quale dovevano la loro esistenza. Poco importa, in un certo senso, che si volesse farli passare per opere egizie o persiane: anche se i falsi scritti di Ermete Trismegisto indicavano un interesse per l'Egitto (o forse erano frutto dell'orgoglio nazionale di Egiziani ellenizzati), e quelli di Zoroastro erano testimonianza di un interesse per la Persia (o forse dell'orgoglio nazionale di Persiani ellenizzati), i lettori assorbirono molto probabilmente lo Pseudo-Ermete insieme allo Pseudo-Zoroastro, e di certo lo Pseudo-Abramo, senza preferenze nazionali. Quello che importava era la totale impressione di dipendenza della cultura greca dalla sapienza barbarica. In aggiunta, era anche sottinteso che si potesse meglio attingere tale sapienza alle sue fonti (i falsi testi) che alle opere greche derivate: Zoroastro ed Ermete Trismegisto dovevano essere stati più grandi di Platone e Pitagora, se erano loro maestri.

Si approssimava il tempo in cui il pitagorico, o platonico, Numenio di

Apamea poteva porre la sua domanda: «Cos'è Platone se non un Mosè atticizzante?» (fr. 10, p. 130 Leemans). Una domanda del genere sottolineava la più ovvia conseguenza storica della subordinazione del pensiero greco alla sapienza orientale, ovverosia il passaggio dalla conquista della verità per mezzo della ragione all'acquisizione della verità attraverso la rivelazione. Ma non è tanto tale conseguenza che m'interessa, per importante che sia, quanto piuttosto il processo che ad essa condusse: ed è questo che vorrei chiarire. Abbiamo cominciato con gli intellettuali greci che guardavano alla Persia come a uno stato dotato di una sua organizzazione politica, di un suo codice morale e di una sua religione, un po' indistinta nello sfondo. Lentamente, per ragioni buone o cattive, l'interesse per l'organizzazione politica diminuì, mentre il codice morale persiano venne idealizzato al di là di ogni credibilità. Il passo successivo, che si verificò dopo Alessandro, fu di concentrare l'attenzione sulla sapienza dei magi e del loro capo spirituale Zoroastro. Questi divenne senza difficoltà un grande maestro, perché nessuno si curò veramente di sapere che cosa era stato o che cosa aveva scritto o ispirato con certezza. Questo Zoroastro e questi magi furono in larga misura frutto dell'immaginazione degli stessi Greci o di stranieri ellenizzati, forse legati alle comunità iraniche occidentali. Essi meritano una speciale attenzione a causa dei loro curiosi collegamenti con i pensatori della scuola platonica e di quella aristotelica. Ma, presi in se stessi, i falsi zoroastriani vanno ad aggiungersi a tutti gli altri che confortavano e turbavano l'uomo del periodo ellenistico, apportandogli nozioni di purezza, di vita futura, d'influenze stellari e di pratiche magiche. Gli apocrifi zoroastriani furono solo una categoria fra molte altre, che s'inserirono nel processo di marcato allontanamento dagli interessi politici, verificatosi nella Grecia classica. Dietro tali scritti esisteva naturalmente la viva e possente realtà dell'autentico Zoroastrismo: ma i falsi costituivano solo la sua pallida ombra.

Non sono certo che si possano valutare le conseguenze di un nutrimento attraverso falsi letterari. Ma sono sicuro che se una civiltà, come quella ellenistica, non solo perde la fede nei propri principi, ma ammira le falsificazioni di propria produzione come manifestazioni di una civiltà straniera, una differenza ci sarà. Questo non sarebbe mai accaduto se i Greci si fossero maggiormente curati d'imparare le lingue straniere: se avessero letto i testi babilonesi, persiani o egiziani nella versione originale, le loro reazioni si sarebbero poste ad un livello diverso. I Romani non ebbero mai il problema di confrontare Pitagora e Platone con Ermete Trismegisto o

Zoroastro, in quanto non possedettero né un Pitagora né un Platone: ma non dimenticarono mai che la Persia, e senza dubbio l'Egitto, erano paesi reali, che ponevano problemi politici. Inoltre, allorché si trattò di rivolgersi a civiltà straniere, essi scelsero quella greca, che aveva una lingua accessibile. Per finire - e anche questo è curioso - i Romani fecero un solo acquisto nel mercato delle idee persiano: e cioè Mitra. La natura del Mitraismo prima della sua romanizzazione costituisce un problema nel quale non ho intenzione di addentrarmi: ma il Mitraismo romano, col suo sistema di collegi, la gerarchia degli iniziati, la probabile assenza di sacerdoti di professione, il suo accento sulla lotta e la vittoria, e la sua rozza estraneità ad ogni complicazione intellettuale, fu esattamente l'opposto del raffinato inganno che i Greci ellenistici giocarono a se stessi coltivando il Zoroastrismo. Fu un vero culto, che rafforzò la lealtà a Roma di soldati, funzionari e mercanti. Nell'Egitto romano esistono numerosissime testimonianze del nuovo culto mitraico: ma nell'Egitto tolemaico, per quanto ne so, la sola testimonianza che provi l'esistenza di un vero mazdeo praticante è l'epigramma di Dioscoride del III secolo a.C., nel quale uno schiavo persiano prega il suo padrone di «non profanare il fuoco» sul suo corpo e di non versare acqua sul suo cadavere (*Antologia Palatina* VII 162). Se Mitra, secondo Luciano, non parlava greco (*Il concilio degli dèi* 9), parlava certamente latino.

Ancora una volta ci troviamo di fronte al dilemma della civiltà ellenistica: essa possedeva tutti gli strumenti per conoscere altre civiltà, eccetto la padronanza delle lingue. Aveva tutte le caratteristiche di una classe dirigente fatta per la conquista e il dominio, eccetto la fiducia nella propria sapienza. Molti dei Greci dotati di mente politica scelsero Roma; molti di coloro che avevano attitudini religiose si rivolsero ad una Persia e ad un Egitto immaginari. Gli interrogativi legati alla mancanza di sicurezza in se stessi aumentarono parallelamente al declino della fortuna politica dell'Ellenismo e incoraggiarono personaggi deboli o senza scrupoli a offrire facili mezzi d'evasione in testi che non potevano essere autentici.

I Romani si servirono della cooperazione tecnica dei Greci per farsi una loro conoscenza dei territori barbarici e infine per sottomettere i Greci stessi. Ma essi si erano posti, intellettualmente parlando, in una posizione di forza imparando il greco e volgendo tale conoscenza alla creazione di una cultura in lingua latina comune a tutti i popoli d'Italia. I Greci esplorarono il mondo dei Celti, degli Ebrei, dei Persiani e degli stessi Romani. I Romani

sottomisero Celti, Ebrei, e i Greci stessi. Dopo essere stati sconfitti dai Persiani o dai Parti, essi si curarono, con l'aiuto di storici e geografi greci, di evitare un altro disastro e vi riuscirono per almeno tre secoli. Noi prendiamo in considerazione solo la storia fino al periodo di Augusto, perciò non siamo tenuti a sapere quello che accadde tanto ai Greci quanto ai Romani allorché una nuova setta barbarica decise di predicare ai Gentili in lingua greca. Permettete che io concluda applicando alla civiltà ellenistica le parole sul Protestantesimo che si trovano in una conferenza di Arthur Darby Nock, il grande studioso di Cambridge da cui ho più imparato sul mio attuale argomento. L'Ellenismo, direi con le parole di Nock, «dovette reggersi di fronte al mondo contando esclusivamente sui propri meriti, come un compromesso aperto e deliberato tra la tradizione, o se preferite, la rivelazione e la ragione; e quando si attua un compromesso di tal genere, non si può poi gridare "Basta così"» (*Essays on Religion and the Ancient World*, vol. I, p. 339).

Appendice

L’errore dei Greci

I.

Confucio, Buddha, Zoroastro, Isaia, Eraclito o Eschilo. L’elenco avrebbe probabilmente sconcertato mio nonno e la sua generazione. Oggi ha un senso: è il simbolo del mutamento intervenuto nella nostra prospettiva storica. Noi siamo in grado di affrontare, più o meno dallo stesso punto di vista, culture che parevano lontanissime tra loro, e di scoprire qualcosa che le accomuna. In linea sincronica, quei nomi stanno per un’esistenza più «spirituale», per un ordine migliore, per una reinterpretazione del rapporto dio-uomo, per una critica dei valori tradizionali delle rispettive società. Questi uomini non si conobbero tra loro. Nessun fattore esterno chiaramente identificabile collega la comparsa di figure tanto autorevoli in culture diverse tra, diciamo, l’VIII e il V secolo a.C. Avvertiamo tuttavia di aver oggi scoperto un comun denominatore che li rende tutti - per ripetere l’espressione di moda - «attuali». Tutti furono uomini che, asserendo e illustrando le loro credenze religiose personali, diedero un nuovo senso alla vita umana e apportarono profondi mutamenti alle società cui appartennero.

Eccoci così giunti a porre i quesiti storici che potranno fornire una più precisa interpretazione di questa «attualità», rendendola conseguentemente più comprensibile. Quali fattori condizionarono l’apparizione di tanti «sapienti» in tanti e diversi contesti culturali, ed entro limiti cronologici relativamente ristretti? Perché, anzi, toccò ai «sapienti» produrre mutamenti culturali? Quale fu il rapporto tra la loro posizione religiosa e il messaggio sociale di cui si fecero portatori? La natura stessa delle domande che si affacciano spontaneamente alla nostra mente indica quale sia l’essenza della nostra nuova posizione nei confronti di questi uomini: invece di vedere *ciascuno* di essi come il codificatore di una nuova religione, li vediamo ora *tutti* come riformatori dell’ordine esistente. La nostra istintiva simpatia va agli uomini che, attraverso la meditazione e la ricerca spirituale, si liberarono dalle convenzioni entro cui erano nati e impressero un nuovo orientamento alle azioni di altri uomini. Anche se è impossibile sfuggire completamente al problema della «verità», ci pare quasi oltraggioso (e, in ogni caso, troppo imbarazzante) chiedere se quanto Zoroastro, Isaia o Eschilo ebbero da dire era vero o falso. Ciascuno di loro parlò la sua lingua particolare, che solo a

prezzo di sforzi enormi si può tradurre nella nostra: ma se vi riusciremo, avremo gettato un ponte verso spiriti che val la pena di conoscere. Questi uomini sanno rivelarsi a noi direttamente con le loro parole; il nostro contributo è di commentarle. Possiamo ritenere che nel futuro, una volta acquisite le indispensabili conoscenze linguistiche e testuali, potremo penetrare il significato delle *Gāthā* come oggi siamo in grado di fare con le *Eumenidi*.

Per contro, quelle civiltà che, nello stesso periodo e in condizioni tecnologiche apparentemente simili, mancarono di produrre spiriti inquisitivi e riformatori, ci sconcertano. A torto o a ragione, Egitto, Assiria e Babilonia appaiono, nel 1 millennio, società spiritualmente stagnanti e quasi reazionarie. Non senza reprimere una certa irritazione, ci chiediamo perché continuarono ad accettare i termini tradizionali del rapporto tra la società degli uomini e quella degli dèi. Molti anni fa, Henri Frankfort diede voce all'irritazione che avvertiamo oggi: «I profeti ebrei rifiutarono tanto le idee egiziane che quelle babilonesi. Essi insistettero sull'unicità e la trascendenza di Dio. Tutti i valori divennero da ultimo, per loro, attributi divini; uomo e natura persero importanza, e qualsiasi tentativo di stabilire un rapporto armonioso con la natura era una fatica sprecata»[9]. Pronunciare queste parole in buona fede, era però più facile a Frankfort di quanto non sia a noi: egli infatti non faceva che reiterate il rifiuto opposto dai profeti agli idoli d'oro e d'argento. Come il primo Isaia, Frankfort si occupava dell'Egitto e dell'Assiria: ma non si trovò mai a considerare, insieme al secondo Isaia, il ruolo di Ciro, l'unto di Dio. Dobbiamo aggiungere gli Indiani e i Cinesi. Certamente ci siamo concessi la soddisfazione di pensare che, se solo conoscessimo la lingua, saremmo in grado di parlare con Buddha, Confucio e gli altri sapienti dell'età arcaica. Questo atteggiamento mentale comincia tuttavia a crearci problemi non appena giungiamo a chiederci cosa veramente ci aspettiamo da esso. L'esperienza di Louis Dumont, che andò in India per recuperare il pieno significato di *homo hierarchicus* nella storia - e forni una nuova dimensione al nostro concetto di individualismo - può forse essere esemplare: ma non è in alcun modo comune. Il caso di Henri Frankfort è indicativo di una situazione assai più consueta, in cui anche la ricerca più profonda e originale subisce il condizionamento della nostra civiltà. Non lo dico per sminuire i risultati, ma al contrario per sottolineare la forza della nostra tradizione. Esiste un'antica cultura triangolare - composta di prodotti intellettuali ebraici, greci e latini - il cui impatto immediato sulla maggior

parte di noi è di un genere alquanto diverso dal piacere che, professionisti o semplici amatori, ci riservano le amenità di civiltà lontane. Questo *collegium trilingue*, in termini accademici, domina tuttora le nostre menti. La cultura latina, uno dei membri costituenti di tale *collegium*, è vistosamente assente dalla lista delle «civiltà dei sapienti» da cui siamo partiti. Se agli ingredienti fondamentali della nostra civiltà è necessario aggiungere elementi derivanti da processi evolutivi medievali, dovranno venirci da Celti, Germani e Arabi, nessuno dei quali rientra nella lista privilegiata delle «civiltà dei sapienti» originali. Gli Arabi, in realtà, aggiungono nuove difficoltà a quelle che già abbiamo. Latori essi stessi di una civiltà profetica - se mai ce ne fu una - e perciò vicini come nessuno a Ebrei e Cristiani, essi rappresentarono una minaccia per i secondi, se non per i primi. Contatti di una certa importanza tra pensiero cristiano e arabo si ebbero prevalentemente in quelle aree dove i pensatori arabi si servirono di concetti greci. Noi siamo effettivamente riusciti a dimenticare il debito preciso che abbiamo verso Celti, Germani e Arabi, al punto che né l'irlandese antico, né il *Mittelhochdeutsch*, né l'arabo sono mai divenute materie regolarmente richieste nelle nostre istituzioni scolastiche. Non ci è invece mai permesso di dimenticare il nostro debito verso la Grecia, il Lazio e la Giudea. Esistono potenti gruppi di pressione (classicisti, teologi o rabbini) che tengon viva in noi, del tutto legittimamente, la vergogna per la nostra incapacità di leggere i testi giusti nella lingua giusta.

La nostra eredità culturale, nella misura in cui risale all'antichità, è essenzialmente greco-latino-ebraica perché è essenzialmente ellenistica. Il concetto di civiltà ellenistica definisce sia il tempo (323-30 a.C.) sia lo spazio (l'area mediterranea) in cui queste tre culture confluirono e cominciarono il processo di reciproca interazione. Ne consegue che non sarà inutile indagare sulle circostanze in cui, nell'età ellenistica, un nuovo e speciale rapporto si stabilì tra Ebrei, Greci e Romani. Possediamo molti studi importanti sul reinserimento delle civiltà persiana, indiana e cinese nell'orizzonte culturale degli Europei durante i secoli XVII e XVIII. Ma la ricerca opposta, quella cioè sull'esclusione di Persiani e Indiani, per tacere di Egizi e Babilonesi, dalla partecipazione attiva alla civiltà europea, non sembra aver progredito molto. Scopo di questo saggio è fornire un contributo a tale indagine. Implicitamente, si spera che esso possa anche gettare un po' di luce sulla natura del «fenomeno dei sapienti» che riscontriamo agli inizi del I millennio a.C., nonché sull'isolamento relativo in cui ciascuna «civiltà dei sapienti» operò.

II.

Ancora una volta dobbiamo iniziare da un paradosso. Il greco fu la lingua dominante nel mondo ellenistico dopo Alessandro Magno; fu la lingua che Ebrei e Latini dovettero acquisire per uscire dal proprio isolamento ed essere accolti nell'alta società dei regni ellenistici: ma da parte greca non fu fatto il minimo sforzo analogo, per comprendere ed assorbire la cultura dei Latini o degli Ebrei. La fondazione del *collegium trilingue* è principalmente una faccenda latino-ebraica. Senza dubbio i Greci possedevano l'esperienza in fatto di scoperte geografiche e storiche, che permise loro di rilevare le caratteristiche di Ebrei e Latini all'inizio dell'età ellenistica. Niente indica che prima di Alessandro essi avessero notizie sugli Ebrei, e le informazioni che possedevano sui Romani si limitavano a poche leggende e ancor più scarsi elementi storici. Verso il 300 a.C., Ecateo di Abdera e Teofrasto compirono seri tentativi di ricerca sulla religione ebraica. Negli anni 280-270 a.C. circa, la vittoria romana su Pirro impressionò i Greci e indusse Timeo - un esule siciliano che viveva ad Atene - a scrivere diffusamente sulla storia e le istituzioni latine. Ma quando la loro sorpresa si esaurì, i Greci non proseguirono oltre. Nel III secolo a.C. non si ebbe nessun trattato circostanziato di storia ebraica o romana ad opera di studiosi greci.

Quando i Romani distrussero effettivamente la potenza di Cartagine, alla fine del III secolo a.C., e divennero la forza egemone del Mediterraneo occidentale, nessuno storico greco indipendente, per quanto sappiamo, stimò necessario analizzare la loro vittoria. Quanto venne aggiunto all'opera di Timeo, fu frutto o di storici greci al servizio di Annibale o di storici romani che avevano una buona padronanza della lingua greca e presentarono il proprio caso a un pubblico ellenistico. Quanto agli Ebrei, sappiamo (o sospettiamo) che alcuni egiziani ellenizzati inventarono una versione ostile dell'Esodo - il che riflette la frizione esistente tra Ebrei ed Egiziani ad Alessandria, città dove la comunità ebraica si andava rapidamente espandendo. Non conosciamo tuttavia nessuna ricerca etnografica da aggiungere a quella di Ecateo e Teofrasto. Ermippo di Smirne, Agatarchide di Cnido e Menandro di Efeso, vissuti nel II secolo, allusero agli Ebrei in diversi contesti ma non svolsero alcuna indagine metodica sulla loro storia. Le opere in greco sugli Ebrei e sui Romani scritte tra il 260 e il 160 a.C. sembrano aver avuto un tono prevalentemente polemico: la più informativa fu compilata da

Fabio Pittore, un aristocratico romano (ca. 215-200 a.C.).

I Greci rimasero orgogliosamente monoglotti, come erano stati, tranne rare eccezioni, per secoli. Conversare coi nativi nella loro lingua non era affare per loro; ignoravano la letteratura latina e quella ebraica; non avevano una tradizione di versioni in greco di libri stranieri. La Bibbia dei Settanta fu tradotta quasi certamente da Ebrei, di loro iniziativa, e solo più tardi attribuita all'iniziativa di Tolomeo II Filadelfo. Tutte le testimonianze di cui disponiamo sulle relazioni diplomatiche tra Romani e Greci - anche dopo che i primi ebbero stabilito la loro signoria sui secondi - inducono alla conclusione che i Romani parlavano greco, mentre i Greci non parlavano latino. Quanto all'ebraico e all'aramaico, le due lingue indispensabili alla comprensione della cultura ebraica, scritta e orale, non mi risulta che nessun greco ellenistico abbia cercato di apprenderle.

Il dialogo con i Greci si instaurò perché Ebrei e Romani lo vollero. Lo zelo con cui questi ultimi appresero il greco e costruirono la propria letteratura su modelli greci, è sorprendente. Ancora più sorprendente è la prontezza con cui autori ellenizzati di provenienza diversa - umbri (Plauto), asci (Nevio ed Ennio), libici (Terenzio) e celti (Cecilia Stazio), scrissero in latino. Con la parziale eccezione di Catone, che si considerava sabino, la letteratura latina arcaica è opera di uomini che non parlavano originariamente latino ma che videro un futuro nella produzione di opere in latino, ispirate a modelli greci. Sembra che gli aristocratici romani si riservassero il compito di stendere storie, memorie e discorsi in greco per impressionare i Greci stessi. L'assimilazione della cultura greca a Roma assunse perciò la duplice funzione di offrire all'intelligencija non latina d'Italia i mezzi per dar vita ad una letteratura comune, in latino, su modelli greci, e di educare l'aristocrazia romana a pensare e parlare in greco come parte delle sue funzioni imperiali.

Gli Ebrei impararono il greco per ragioni diverse: furono soggetti alla dominazione greco-macedone nel III e nel II secolo a.C. e dovettero parlare con funzionari che capivano solo il greco. È però caratteristico degli Ebrei emigrati in Egitto il fatto che dimenticarono rapidamente l'ebraico e l'aramaico, pur preservando la loro identità religiosa e nazionale: cosa resa possibile dalla traduzione della Bibbia nel III e II secolo a.C. Allo stesso tempo essi avvertirono l'esigenza di giustificare a se stessi le proprie convinzioni e consuetudini di vita, ponendole a confronto con quelle dei Greci. Lo fecero tanto in ebraico-aramaico che in greco. L'Ecclesiastico, ad esempio, fu scritto prima in lingua ebraica e quindi tradotto in greco (da un

nipote dell'autore originale) nel II secolo a.C. Se l'Ecclesiaste appartiene al III o al II secolo a.C., esso può darci la misura della sottigliezza con cui un ebreo era in grado di reagire alla sapienza straniera.

Nei loro rapporti con i Greci, Ebrei e Romani ebbero questo in comune: entrambi non nutrirono il minimo dubbio sulla superiorità dei rispettivi sistemi di vita. Il tentativo d'imporre alla Giudea divinità e costumi greci, verso la metà del 1 secolo, ebbe breve durata e provocò un profondo risentimento. Circa nello stesso periodo, conservatori romani come Catone condannavano la penetrazione di costumi greci nella loro città e riuscivano a imporre su di essi il loro controllo a beneficio della classe dirigente romana. La persecuzione dei membri di una nuova setta dionisiaca sorta in Italia indica i limiti di quanto i governanti di Roma erano pronti ad accettare. I Romani, essendo politeisti e non nutrendo alcun timore per la propria potenza e indipendenza, potevano naturalmente permettersi, nei loro rapporti con i Greci, di sviluppare la loro tradizionale ricettività verso idee e arti straniere - a condizione che esse non interferissero con la stabilità della classe dirigente. Alla base della riluttanza degli Ebrei ad accettare la filosofia e l'arte greca c'erano ragioni più profonde. Accettazione piena equivaleva ad apostasia (che pare si sia verificata in casi rari), e un'accettazione parziale implicava, a dir poco, contraddizioni teoretiche e difficoltà pratiche. Ciò che bisogna sottolineare è che Ebrei e Ro mani decisero di apprendere il greco per poter confrontare i propri sistemi con quelli dei Greci e modellare in relazione con essi la propria vita intellettuale. Il risultato, com'era da prevedersi, fu molto diverso nei due casi: ma tanto i Romani che gli Ebrei, misurandosi con i Greci, scoprirono un nuovo senso d'identità nazionale. I Romani divennero ben presto, nel II secolo a.C., aggressori e conquistatori del mondo greco. Gli Ebrei non potevano ambire a tanto: ma col declino dello stato seleucida e grazie all'aiuto dei Romani essi allargarono considerevolmente la loro sfera d'influenza e imposero la conversione al giudaismo ad alcuni loro confinanti, anche col ricorso alla violenza.

III.

Data l'indifferenza prevalente tra i Greci verso la cultura ebraica e quella romana, ogni singolo che per caso stabiliva rapporti stretti con i Romani o gli Ebrei, veniva a trovarsi nella posizione di un disertore: convertito, se simpatizzava per il Giudaismo, collaborazionista, se ammirava

l’imperialismo romano. Il fenomeno di parziale o totale conversione al Giudaismo, benché diffuso, a quanto pare, non sembra abbia prodotto opere letterarie nell’età ellenistica. La collaborazione di singoli greci con i Romani lasciò invece un segno nella letteratura. Livio Andronico, il quale tradusse l’*Odissea* e compose la prima commedia e la prima tragedia in latino, non aveva forse scelta, essendo stato portato a Roma come schiavo: ma Polibio era in grado di scegliere, anche se entro certi limiti. Giunto a Roma come ostaggio nel 167 a.C., abbracciò in pieno la causa della città, al punto da diventare consigliere dei Romani durante l’assedio di Cartagine e loro agente in Grecia prima e dopo la distruzione di Corinto. Polibio non s’identificò comunque con i Romani al punto da non criticarli mai. La mia impressione (non condivisa dal suo più autorevole studioso vivente, F. W. Walbank) è che, via via che proseguiva nella sua opera, crescesse in lui la preoccupazione per la crudele politica romana nel mondo greco: ma questo prova semplicemente che la sua identificazione con gl’interessi dei romani lo rendeva inquieto per i loro errori. Questo vale - ancor più distintamente - per il suo continuatore Posidonio che, come aristocratico rodiese, aveva un più ampio spazio di manovra. Scrivendo dopo la guerra sociale e la tirannia di Silla, egli criticò apertamente lo sfruttamento romano a carico delle province. Godendo dell’appoggio e della fiducia di potenti amici romani, tra cui Pompeo, egli poteva permettersi di esprimersi con franchezza, nel proprio e nel loro interesse, contro quelle forze che considerava sovversive nella società romana.

Né il proselitismo giudaico, né l’attrazione che Roma esercitava su isolati intellettuali greci avrebbero prodotto una grande differenza nel mondo circostante se l’ostilità della maggioranza dei Greci e degli ellenizzati d’Oriente verso lo sfruttamento dei Romani non avesse costretto questi ultimi a modificare i loro metodi nel governo dell’impero. Per due volte, nel I secolo a.C., sovrani locali (Mitridate re del Ponto e Cleopatra regina d’Egitto) si allearono con leader dissidenti romani per combattere il governo centrale di Roma, trovando ampio appoggio nella pubblica opinione greca. In altri due casi - la lotta tra Pompeo e Cesare, e dei Cesaricidi contro gli eredi di Cesare - i combattimenti decisivi si svolsero in Grecia o in Macedonia, dove c’era da attendersi che l’insoddisfazione per il governo romano assicurasse consensi a tutto ciò che appariva un cambiamento. Augusto riconobbe le implicazioni di questo mezzo secolo di fermenti nelle province orientali: col pretesto di un’asserita restaurazione di valori italici (che in realtà non erano mai esistiti)

egli ridusse effettivamente l'oppressione nelle province orientali: la pace stessa operò i suoi miracoli. L'Oriente greco acclamò Augusto proprio salvatore; egli lasciò dietro di sé il monumento bilingue delle *Res Gestae*; i Greci furono coinvolti in massa nello sviluppo di una società greco-latina.

Fu precisamente nel clima della *Pax Augusta* che gli Ebrei diedero vita ad una setta che ben presto scelse proseliti greci e lingua greca come la propria maggior sfera d'azione. Si può sospettare che il Cristianesimo attraesse in primo luogo quei provinciali di lingua greca che erano lasciati freddi dal nuovo orientamento assunto dall'imperialismo romano. I Cristiani crearono una società che poneva i propri valori, interessi e capi al di fuori delle convenzioni dello stato romano. Per qualche tempo sembrò esistere un conflitto di base tra i seguaci di Cristo e i sostenitori dell'impero greco-romano. Nerone, di orientamento filelleno, fu il primo persecutore dei Cristiani: ma lentamente il conflitto si volse in collaborazione. A partire da Clemente Alessandrino, la Cristianità aveva rivendicato la sua parte di eredità culturale greca. Quando si converti al Cristianesimo, Costantino elesse a seconda capitale dell'impero una città greca d'Oriente. Gli *Hellenes* si mutarono in *Romaioi* - termine che diventò indicativo di lealtà verso l'impero romano e la Cristianità: i Greci si riconobbero romani quando l'impero si dichiarò cristiano.

Riassumiamo: Ebrei e Latini cominciarono a costruire il *collegium trilingue* mentre i Greci erano indifferenti ad esso. Impararono la lingua dei Greci, ne assorbirono idee e costumi e misero in discussione i loro valori quando ancora essi trattavano gli stranieri come curiosità. Poco a poco tanto gli Ebrei che i Romani fecero a loro modo dei proseliti: convertiti per Gerusalemme, collaboratori per Roma. Le conseguenze divennero visibili allorché la *Pax Augusta* offri nuovi termini ai sudditi greci: l'impero divenne un'impresa greco-romana. Al tempo stesso c'erano Ebrei che ritenevano di vivere nell'età messianica, in cui non rimaneva differenza tra loro e i Gentili. Il Cristianesimo apportò valori ebraici ai Greci servendosi della loro lingua, come un'alternativa *de facto* al consolidamento della società greco-romana che la classe dirigente imperiale perseguiva. Il risultato tuttavia non corrispose alla premessa iniziale. Al principio del IV secolo, la Bibbia, nelle sue due versioni greca e latina (Vecchio e Nuovo Testamento), era divenuta il libro sacro dell'impero romano. Alla fine del IV secolo, grazie soprattutto a san Gerolamo, la conoscenza della lingua ebraica era riconosciuta come un ingrediente utile, se non necessario, alla comprensione della Bibbia.

Naturalmente l’ebraico non acquistò mai nella società cristiana un prestigio comparabile a quello del greco e del latino: ma la Bibbia, un libro originariamente scritto in ebraico, acquistò un’importanza a dir poco pari a quella della filosofia greca e del diritto romano. Quando nel 1428 Giovanni Rucellai sposò una figlia di Palla Strozzi, Leonardo Bruni si congratulò con lo sposo per aver acquistato un suocero che possedeva «tutte le sette parti della felicità». Una era l’essere «virtuoso et scientiato in greco et in latino»[10]. Ma nel 1553 Caspar Stiblin nella sua Utopia, la *Repubblica Eudaemonensium*, richiedeva ai suoi teologi «trium linguarum peritia». Finché il sanscrito fece la sua comparsa nelle scuole del XIX secolo, questi testi potevano considerarsi fedelmente rappresentativi della situazione culturale.

Possiamo perciò correggere, e perfezionare, l’affermazione secondo cui il triangolo della nostra cultura è ellenistico. Fu certo in clima ellenistico che Latini ed Ebrei appresero la lingua dei Greci, assimilarono le loro idee, misero in discussione il loro sistema di vita: ma la fusione delle tradizioni dei tre popoli fu opera del Cristianesimo. Gli Ebrei (e gli Arabi) continuarono a considerare il pensiero greco in isolamento: il modo di pensare e di vivere dei Latini non li toccò mai profondamente.

IV.

Dobbiamo ora rendere esplicita una situazione implicita in quanto prima esposto. Il triangolo si realizzò per le pressioni dei Latini e degli Ebrei; la prima reazione dei Greci fu di rifiuto a impegnarsi a fondo in sistemi di pensiero altrui. Essi non furono mai curiosi di imparare il latino o l’ebraico: questa è soltanto una delle manifestazioni di quello che, possiamo ben definire l’atteggiamento normale dei Greci verso le civiltà straniere, quale ci è noto da Omero in poi. Poco importa se Omero avesse torto o ragione nel considerare i Troiani di lingua greca; ciò che importa è che la sua umanissima comprensione dei conflitti presuppone l’esistenza di un monolinguismo. I Greci furono unici nell’antichità nella loro capacità di descrivere con precisione i costumi degli stranieri; seppero analizzare le istituzioni, le credenze religiose, le abitudini quotidiane, la dieta perfino; inventarono l’etnografia, a cui ancor oggi riconosciamo validità scientifica, e lo fecero con un senso di fondamentale simpatia per gli stranieri. Sappiamo come Erodoto, uno dei fondatori dell’etnografia, fosse pronto a definire i costumi

«barbari» superiori a quelli ellenici. Ma fu in fondo uno sguardo freddo, gettato su civiltà straniere dall'alto della propria sicurezza. Non vi fu la minima tentazione di cedere ad esse: in effetti non ci fu alcun desiderio di conoscerle intimamente apprendendo le lingue straniere. Si trattò di un'osservazione dall'esterno, intelligente, inquisitiva, corretta, talvolta ironica. Erodoto osservò a turno Sciti, Babilonesi, Egiziani e Libici: ciò che emerse fu la superiorità dell'amore greco per la libertà.

Ci sono alcuni aspetti curiosi in questo abito mentale. Ci aspetteremmo che i Massalioti, coloni greci insediatisi tra i Celti, nutrissero un acuto interesse per i costumi dei loro vicini. Ebbero grandi esploratori: Eutimene (VI secolo?) e Pitea (IV secolo), ma essi esplorarono le remote regioni del Nord Europa e i lontani mari dell'Africa, non l'entroterra celtico. Il contributo massaliota alla conoscenza dei Celti sembra essere stato assai ridotto. I Greci cominciarono a conoscere realmente i Celti quando questi invasero la Grecia e l'Asia Minore nel III secolo a.C. Un altro fatto strano da notare è che l'attenzione dedicata dai Greci alla Persia nel IV secolo a.C. fu meno viva che nel v. Eppure la politica greca fu dominata dalla questione persiana da Lisandro ad Alessandro. La risposta intellettuale del IV secolo si risolse nei racconti esotici di Ctesia e Dinone, oppure nell'idealizzazione di re Ciro ad opera di Antistene e Senofonte. Quando lo straniero rappresentava un grosso problema permanente (come i Celti per i Massalioti e sicuramente i Persiani per i Greci del IV secolo) silenzio ed evasione fantastica furono probabilmente la reazione usuale.

Cominciamo perciò a sospettare che se Zoroastro, Buddha e Confucio rimasero a lungo esclusi dal nostro orizzonte, la barriera fu inizialmente elevata sul lato greco del triangolo. Per quanto concerneva i Greci, essi avrebbero fatto a meno anche dei profeti ebraici.

Una conclusione del genere rappresenterebbe una grossolana semplificazione, dato che nella seconda metà del IV secolo si manifesta in Grecia un nuovo interesse (e rispetto) per Zoroastro, i magi, i bramini e per Ermete Trismegisto, ovvero per la sapienza egizia. Un'analisi di questo cambiamento può tuttavia solo confermare la superficialità dell'impatto della sapienza orientale sui Greci. Platone incoraggiò indubbiamente l'interesse per quel mondo spirituale, ma dubito che egli ne possedesse una reale conoscenza. Mi è impossibile accettare la storia di Er come un autentico mito orientale, e non credo che l'*Alcibiade maggiore*, il solo dialogo in cui appare Zoroastro, sia opera di Platone. Tuttavia Eudosso, suo amico, andò in Egitto e

fu considerato una grande autorità nel campo dell'astrologia; Eraclide Pontico, suo discepolo e amico, scrisse un'opera - forse un dialogo - dal titolo *Zoroastro*; l'epicureo Colate (III secolo a.C.) poteva far dell'ironia sul debito che si diceva Platone avesse verso Zoroastro; e più tardi (I secolo a.C.?), nello pseudoplatonico *Assioco*, un mago ha le corrette informazioni sull'aldilà. Se l'attribuzione ad Aristotele di un libro sui magi è falsa, si deve ammettere nondimeno che esso provenne dalla sua scuola. Aristosseno, amico e discepolo di Aristotele, escogitò che Pitagora era stato allievo del caldeo Zaratas (con cui intendeva indicare il persiano Zaratustra). Altre strane informazioni circolarono nell'antichità. Plinio il Vecchio sosteneva di sapere che il peripatetico Ermippo (ca. 200 a.C.) «commentò due milioni di versi di Zoroastro, oltre a completare indici delle sue numerose opere»[11]. Il bizantino Sincello scopri da qualche parte che Tolomeo Filadelfo fece tradurre per la sua biblioteca libri egizi e caldei, per tacere dei latini[12]. Si è fatto un gran parlare della storia contenuta nel Dînkart (in sé un documento del IX secolo), secondo cui «il perfido Alessandro destinato al male» fece tradurre l'Avesta in greco[13].

Ma quando ci chiediamo quanto Greci e Latini sapessero veramente sul Zoroastrismo o su qualsiasi religione dell'India, le testimonianze di cui disponiamo sono deludenti. Non conosco nessuna prova sicura del fatto che gli autori greci o latini conoscessero le *Gāthā*, o qualsiasi altro testo zoroastriano, prima del III secolo d.C. David Flusser ha recentemente asserito che gli *Oracula Sibyllina* VIII 439-55, contengono un'allusione all'*Yasna* 44.3-5[14]: l'osservazione è acuta, come ci si può aspettare da uno studioso del suo livello: ma una dipendenza diretta mi pare improbabile. Tracce di autentica sapienza persiana si possono quasi certamente trovare nel *Borysthenicus* di Diane Crisostomo: ma è a tal punto commista a teorie greche da rendere improbabile l'esistenza di una fonte scritta.

Quanto andiamo dicendo sui testi religiosi iranici vale ancor più per le dottrine indiane. Asoka si sforzò certo di trasmettere ai Greci alcune delle fondamentali verità buddhiste: ma niente indica che le sue iscrizioni riscossero grande attenzione; meno ancora che incoraggiarono ulteriori studi. La vita cristianizzata di Buddha, quale pervenutaci nella storia di Barlaam e Iosafat, appartiene al VII o all'VIII secolo d.C. e non ha precedenti ellenistici o romani. Megastene (inizio del III secolo a.C.) riferì con cura quanto vide: ma gli sforzi degli studiosi (come Allan Dahlquist) per sbrogliare il groviglio

di elementi indiani e greci nelle storie di Dioniso ed Eracle, appaiono alquanto patetici. Da parte mia, non riesco a vedere alcuna traccia di penetrazione diretta, estesa e influente di dottrine indiane nel pensiero greco durante il periodo ellenistico. Elaborazioni di pensiero autenticamente greche, come il cinismo, suscitarono naturalmente attenzione (e simpatia) per analoghi fenomeni indiani: ma non fu che scoprire quanto già si sapeva. Anche se l'Egitto è estraneo alle nostre «civiltà dei sapienti», possiamo aggiungere che il suo pensiero religioso originale non ebbe miglior fortuna. Ben poco rimane dell'autentica Iside nella sua versione greca; rara fu la conoscenza diretta di testi egizi. L'Oracolo del Vasaio, ad esempio, sembra essere stato accuratamente ellenizzato, se mai vi fu alla sua base un autentico documento egizio.

Se dobbiamo ricorrere ad una generalizzazione circa la fortuna del pensiero orientale nel mondo ellenistico e nella sua appendice romana, occorre dire che la massa degli scritti che pretendevano di essere traduzioni da lingue orientali furono prevalentemente falsi, opera di scrittori di lingua greca. Quanto circolava in greco sotto il nome di Zoroastro, Istaspe, Thot, e perfino di Abramo, era semplicemente falso, anche se alcuni degli scritti contenevano senz'altro una modesta quantità di pensiero «orientale» misto a idee greche. Plotino incaricò Porfirio di dimostrare la falsità di un'Apocalisse attribuita a Zoroastro (*Vita di Plotino* 16), cosa che fu certo più facile che scoprire la data reale del libro di Daniele - l'impresa più nota di Porfirio.

Questa massa di falsi genera problemi allo storico del pensiero classico. Essa sta a indicare un'esigenza di religione rivelata, perentoria, di un genere che la tradizione greca poteva difficilmente provvedere; suggerisce una nuova «apertura» della classe colta greca verso idee provenienti da altri paesi. Tutto questo sembrerebbe abbastanza naturale nella situazione politica e sociale creatasi con la distruzione dell'impero persiano. D'altra parte questi prodotti ribadiscono anche troppo chiaramente l'antica riluttanza greca all'apprendimento delle lingue straniere: quasi nessuno possedette le conoscenze linguistiche per accorgersi della frode. È vero che dopo Platone i sapienti orientali divennero reali per i Greci come mai prima di allora: ma ciò che passò per loro pensiero fu in larga misura di fabbricazione greca; nessun'opera autentica di Buddha, di Zaratustra, e tanto meno di Confucio, fu nota ai Greci. Così il cambiamento prodotto dal rispetto platonico e postplatonico per la sapienza «orientale» non approdò a un'autentica assimilazione di pensiero persiano o indiano nel mondo spirituale greco: si

creò un mondo orientale irreale onde soddisfare la nostalgia per un sapere misterioso e rivelato. Pertanto non c'era alcuna ragione per fissare una differenza tra le antiquate civiltà d'Egitto e Mesopotamia e quelle più moderne d'India e Persia. Le opere astrologiche attribuite ad Abramo indicano che anche nomi ebraici andavano bene per diffondere invenzioni del genere. Ma l'esistenza di una Bibbia in greco - anche se non era letta al di fuori della cerchia dei proseliti ebrei e cristiani - impedì che un Giudaismo immaginario crescesse accanto a quello reale. I seguaci di Zoroastro e di Buddha furono o meno decisi o meno fortunati degli Ebrei nel trasmettere ai Greci il vero pensiero dei loro maestri.

Nel *collegium trilingue* i Greci furono i soli membri che possedettero gli strumenti intellettuali e la curiosità spassionata necessari all'analisi delle civiltà straniere. La loro riluttanza a studiare e capire il vero pensiero indiano e persiano fu perciò decisiva per lo sviluppo della cultura europea. Gli Ebrei assorbirono molte idee persiane (così come avevano fatto con quelle babilonesi): ma le incorporarono nel tessuto delle loro credenze religiose, senza riconoscerle come straniere. I Romani, dal canto loro, seppero sfruttare l'etnografia greca per i loro scopi politici. Come ho cercato di documentare altrove, essi incoraggiarono gli esperti greci, e perfino imposero loro di esplorare e descrivere a loro uso le regioni celtiche e la Partia e di tracciarne le mappe. Vero che, nella misura in cui accettavano valori greci, i Romani acquisirono un interesse per l'etnografia e la geografia quali attività culturali: ma non perfezionarono mai i metodi greci. Strabone sapeva benissimo che la geografia era una scienza greca. Sui Greci quindi si deve far ricadere la responsabilità, se questa è la parola, della barriera che tanto a lungo escluse i Persiani, gli Indiani e, a fortiori (geograficamente), i Cinesi dal nostro orizzonte culturale e spirituale.

V.

Gli Ebrei infransero la barriera perché vollero infrangerla; diversamente, si sarebbero trovati, nei loro rapporti con i Greci, in posizione analoga a quella dei Persiani e degli Indiani. L'elemento geografico naturalmente li aiutò: gli Ebrei vivevano in comunità organizzate ad Alessandria, a Roma e in altri centri di vita politica e culturale. Fino al 70 d.C. essi godettero anche del prestigio di ribelli vittoriosi. I Parti e gli altri si limitarono a separarsi - mantenendo forme ellenistiche. Gli Ebrei si rivoltarono e presentarono al

mondo un'immagine di sé teocratica e antiellenica. I primi cristiani ereditarono questo atteggiamento di sfida; Mosè e Gesti avrebbero esercitato su molti greci e orientali ellenizzati, che avvertivano l'esigenza di una verità rivelata e di una guida carismatica, il fascino diretto, immediato di capi di congregazioni vicine, reali e riconoscibili.

Probabilmente gli Ebrei ebbero in comune con i Greci anche qualcosa che mancò a Indiani e Persiani: la coscienza dell'evolversi delle istituzioni entro precise circostanze storiche. Con la traduzione della Bibbia, gli Ebrei presentarono la loro storia nazionale in capitoli pieni di episodi memorabili: nel Nuovo Testamento i Cristiani aggiunsero nuovi capitoli e nuovi episodi memorabili. Diventare un proselito ebreo o cristiano voleva perciò dire dover imparare una nuova storia - operazione comprensibile ad ogni greco colto. Può anche darsi che l'interpretazione giudaico-cristiana della divinità si conciliasse senza sforzo con l'autorevole pensiero filosofico di Platone, Aristotele e Zenone. La storia della filosofia posteriore, almeno, sembra suffragare l'opinione che Atene e Gerusalemme non furono in contraddizione fra loro. Perfino un convinto sostenitore della radicale opposizione esistente tra Atene e Gerusalemme, come Lev Isaakovič Shestov, ammette che la storia è contro di lui: «La storia sembra dirci che i massimi rappresentanti dello spirito umano hanno per quasi duemila anni respinto tutti i tentativi di opporre Atene a Gerusalemme; che hanno sempre mantenuto appassionatamente tra Atene e Gerusalemme la congiunzione "e", rifiutando tenacemente di usare la "o"»[15].

Queste supposizioni non ci portano tuttavia molto lontano. La realtà è che i saggi greci operarono sempre all'interno della *polis*, accettarono sempre la sua religione e assai raramente rifiutarono la sua moralità convenzionale. Se escludiamo i Cinici - che nessuno, tranne loro stessi, considerò saggi - l'immagine greca della saggezza coincise con una forma elevata di virtù civiche. Quando si cercò l'appoggio della religione (come fecero i Pitagorici e Socrate), non si minacciarono riti o santuari generalmente accettati. Socrate, com'è noto, godeva dell'approvazione di Delfi: egli accettò perfino la propria condanna in base a una legge ordinaria della sua città. I racconti sui Sette Saggi, cui fu data una sistemazione coerente nel V secolo a.C., insistono sul contenuto pratico, anche se vagamente eccentrico, del loro insegnamento. Confucio avrebbe potuto diventare uno dei Sette Saggi, se fosse stato conosciuto: ma Isaia, Zoroastro e Buddha non avevano possibilità di riuscita. Per cominciare, a differenza dei saggi greci, essi si escludevano

reciprocamente. Per i profeti orientali il problema era chi arrivasse primo. Non pretenderemo di spiegare perché.

Bibliografia essenziale

I.
I GRECI E I LORO VICINI NEL MONDO ELLENISTICO
(bibliografia generale e del capitolo I)

F. LEO, *Geschichte der romischen Literatur*, I, Berlin 1913.

E. TÄUBLER, *Imperium Romanum*, I, Leipzig 1913.

K. TRÜDINGER, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basel 1918.

J. BAYET, *Les origines de l'arcadisme romain*, in «Mélanges del'Ecole française de Rome», 38, 1920, pp. 60-143.

S. GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, Paris 1920.

E. NORDEN, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig 1920.

M. HOLLEAUX, *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques au III^e siècle a. J.C.*, Paris 1921.

C. CICHORIUS, *Römische Studien*, Berlin 1922.

P. SCHNABEL, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig 1923.

W. KROLL, *Römer und Griechen*, in *Studien zum Versändnis der römischen Literatur*, Stuttgart 1924.

W. UXKULL-GYLLENBAND, *Griechische Kultur-Entstehungslehren*, Berlin 1924.

E. MEYER, *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien*, Berlin 1925.

G. SCHNAYDER, *Quibus conviciis alienigenae Romanos carpserint*, Kraców 1928.

F. ALTHEIM, *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen 1930.

W. HOFFMANN, *Rom und die griechische Welt im 4. Jahrhundert* (*Philologus*, supplemento 27, I), Leipzig 1934.

W. SCHUBART, *Die religiose Haltung des frühen Hellenismus*, in «Der Alte Orient», 35, 2, 1937.

H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938.

E. J. BICKERMAN, *Sur une inscription grecque de Sidon*, in «Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud», I, Paris 1939, pp. 91-99.

E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbiichern*, Lund 1939.

J. CARCOPINO, *Les origines pythagoriciennes de l'Hercule romain*, in *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, pp. 173-206.

J. VOGT (a cura di), *Rom und Karthago*, Leipzig 1943.

L. KRATTINGER, *Der Begriff des Vaterlandes im republikanischen Rom*, diss., Zürich 1944.

M. NINCK, *Die Entdeckung von Europa durch die Griechen*, Basel 1945.

F. ALTHEIM, *Weltgeschichte Asiens imgriechischen Zeitalter*, I-II, Halle 1947-48.

S. MAZZARINO, *Introduzione alle guerre puniche*, Catania 1947.

J. GAGÉ, *Apollon romain*, Paris 1955.

P. LÉVÊQUE, *Lycophronica*, in «Revue cles études anciennes», 57, 1955, pp. 36-56.

K. HANELL, *Zur Problematik der älteren römischen Geschichtsschreibung*, in *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, Fondation Hardt, «Entretiens», IV, Vandreuvres-Genève 1956, pp. 147-70.

G. -C. PICARD, *Le monde de Carthage*, Paris 1956.

J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957.

T. J. DUNBABIN, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, London 1957.

C. M. BOWRA, *Melinno's Hymn to Rome*, in «Journal of Roman Studies», 47, 1957, pp. 21-28.

H. E. STIER, *Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt*, Köln 1957.

E. BADIAN, *Foreign Clientelae*, Oxford 1958.

H. DREXLER, *Iustum Bellum*, in «Rheinisches Museum», 102, 1959, pp. 97-140.

M. HADAS, *Hellenistic Culture*, New York 1959.

A. MOMIGLIANO, *Atene nel III secolo a.C. e la scoperta di Roma nelle storie di Timeo di Tauromenio*, in «Rivista storica italiana», 71, 1959, pp. 529-56 = Terzo contributo, Roma 1966, pp. 23-53.

R. HEINZE, *Vom Geist des Römertums*, 3ª ed. Darmstadt 1960.

K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.

A. MOMIGLIANO, *Linee per una valutazione di Fabio Pittore*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», 15, 1960, pp. 310-20 = Terzo contributo, Roma 1966, pp. 55-68.

E. FRAENKEL, *Elementi Plautini in Plauto*, Firenze 1960.

Grecs et Barbares, Fondation Hardt, «Entretiens», VIII, Vandreuvres-Genève 1961.

S. K. EDDY, *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, Lincoln, Nebraska 1961.

F. KLINGNER, *Römische Geisteswelt*, 4ª ed. München 1961.

M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 2ª ed. München 1961.

H. OPPERMANN (a cura di), *Römertum*, Darmstadt 1962.

U. KNOCHE, *Vom Selbstverständnis der Römer*, Heidelberg 1962.

E. GABBA, *Il latino come dialetto greco*, in *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, pp. 188-94.

J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1963.

D. MUSTI, *Sull'idea di συγγένεια in iscrizioni greche*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», 2, 32, 1963, pp. 225-39.

J. H. WASZINK, *Some Observations on the Appreciation of the «Philosophy of the Barbarians» in Early Christian Literature*, in *Mélanges Christine Mohrmann*, Utrecht 1963, pp. 41-56.

S. CALDERONE, *Pistis-Fides*, Messina 1964.

E. FRAENKEL, *Zur Geschichte des Wortes Fides*, in «Rheinisches Museum», 71, 1916, pp. 187-99 = *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, I, Roma 1964, pp. 15-26.

- *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, II, Roma 1964.

O. SEEL, *Römertum und Latinität*, Stuttgart 1964.

Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques (8e Congrès International d'Archéologie Classique, Paris 1963), Paris 1965.

E. GABBA, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica*, in *Les origines de la République romaine*, in «Entretiens», Fondation Hardt, XIII, Vandceuvres-Genève 1966, pp. 135-69.

S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, I-III, Bari 1966.

R. KLEIN (a cura di), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1966.

A. WEISCHE, *Studien zur politischen Sprache der römischen Republik*, Münster 1966.

F. WIEACKER, *Die XII Tafeln in ihrem Jahrhundert*, in *Les origines de la République romaine*, in «Entretiens», Fondation Hardt, XIII, Vandceuvres-Genève 1966, pp. 293-356.

E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique*, I-II, Nancy 1966-67.

F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, I-II, Oxford 1957-67.

H. HAFFTER, *Römische Politik und römische Politiker*, Heidelberg 1967.

H. OPPERMANN (a cura di), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt 1967.

K. SCHEFOLD, *Die Griechen und ihre Nachbarn*, Berlin 1967.

S. JOSIFOVIC, *Lykophron*, in PAULY-WISSOWA, *RE*, supplemento II, 1968, colil. 888-930.

C. SCHNEIDER, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I-II, München 1967-69.

J. HEURGON, *Rome et la Méditerranée Occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris 1969.

E. T. SALMON, *Roman Colonization under the Republic*, London 1969.

F. E. PETERS, *The Harvest of Hellenism*, New York 1970.

D. SCHLUMBERGER, *L'Orient hellénisé*, Paris 1970.

C. AMPOLO, *Analogie e rapporti fra Atene e Roma arcaica*, in «La Parola del Passato», 141, 1971, pp. 443-57.

J. DEININGER, *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217-86 v. Chr.*, Berlin 1971.

M. TORELLI, *Il santuario di Hera a Gravisca*, in «La Parola del Passato», 136, 1971, pp. 44-67.

P. BOYANCÉ, *Etudes sur la religion romaine*, Roma 1972, pp. 91-152 (su *fides*).

P. KLOSE, *Die völkerrechtliche Ordnung der hellenistischen Staatenwelt in der Zeit von 280 bis 168 v. Chr.*, München 1972.

A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972.

D. TIMPE, *Fabius Pictor und die Anfänge der römischen Historiographie*, in H. TEMPORINI (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Berlin 1972, pp. 928-69.

G. GARBARINO, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, I-II, Torino 1973.

A. N. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, 2ª ed. Oxford 1973.

R. YARON, *Semitic Elements in Early Rome*, in A. WATSON (a cura di), *Daube Noster*, Edinburgh-London 1974, pp. 343-57.

I. HAHN, *Die Hellenisierung Karthagos und die punisch-griechischen Beziehungen im 4. Jahrhundert v.u.Z.*, in *Hellenische Poleis*, II, 1974, pp. 841-54.

A. MOMIGLIANO, *Contributo alla storia degli studi classici* (*e del mondo antico*), 7 voll., I-V, Roma 1955-75.

- *The Fault of the Greeks*, in «Daedalus», primavera 1975, pp. 9-20 (riprodotto in questo volume, pp. 151-67).

II.
POLIBIO E POSIDONIO

N. D. FUSTEL DE COULANGES, *Polybe*, Amiens 1858.

E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913.

T. FRANK, *Roman Imperialism*, New York 1914.

K. REINHARDT, *Poseidonios*, Miinchen 1921.

M. MÜHL, *Poseidonios und der plutarchische Marcellus*, Berlin 1925.

K. REINHARDT, *Poseidonios uber Ursprung und Entartung*, in «Orient und Antike», 6, 1928.

G. PASQUALI, *Cesare, Platone e Posidonio*, in «Studi italiani di filologia classica», n. s., 8, 1931, pp. 297-310 = *Pagine strava*ganti, I, Firenze 1968, pp. 332-43.

M. POHLENZ, *Antikes Führertum*, Leipzig 1934.

L. EDELSTEIN, *The Philosophical System of Posidonius*, in «American Journal of Philology», 57, 1936, pp. 286-325.

U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Athenion und Aristion*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie», 7, 1923, pp. 39-50 = *Kleine Schriften*, V, I, Berlin 1937, pp. 204-19.

M. A. TROUARD, *Cicero's Attitude towards the Greeks*, Chicago 1942.

E. MIONI, *Polibio*, Padova 1949.

M. GIGANTE, *La crisi di Polibio*, in «La Parola del Passato», 16, 1951, pp. 33-53.

A. KLOTZ, *Die Benutzung des Polybios bei römischen Schriftstellern*, in «Studi italiani di filologia classica», 25, 1951, pp. 243-65.

K. ZIEGLER, *Polybios*, in PAULY-WISSOWA, *RE*, 21, 2, 1952, coll. 1440-578.

G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, IV, 2, I, Firenze 1953.

K. REINHARDT, *Poseidonios von Apameia*, in PAULY-WISSOWA, *RE*, 22, I, 1953, coll. 558-826.

K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity; a critical analysis of Polybius' political ideas*, New York 1954.

A. DE MIRANDA, *La irreligiosidad de Polibio*, in «Emerita», 24, 1956, pp. 27-65.

E. GABBA, *Appiano e la storia delle guerre civili*, Firenze 1956.

H. H. SCHMITT, *Hellenen, Römer und Barbaren. Bine Studie zu Polybios*, in *Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht 1957-58 des Humanistischen Gymnasiums Aschaffenburg*, pp. 38-48.

J. HEURGON, *The Date of Vegoia's Prophecy*, in «Journal of Roman Studies», 49, 1959. pp. 41-45.

A. D. NOCK, *Posidonius*, ivi, pp. 1-15.

T. COLE, *The Sources and Composition of Polybius VI*, in «Historia», 13, 1964, pp. 440-86.

P. PÉDECH, *Un grec à la découverte de Rome. L'exil de Polybe*, in «Orpheus», II, 1964, pp. 123-40.

- *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964.

P. A. BRUNT, *Reflections on British and Roman Imperialism*, in «Comparative Studies in Society and History», 7, 1965, pp. 267-88.

E. CANDILORO, *Politica e cultura in Atene da Pidna alla guerra mitridatica*, in «Studi classici e orientali», 14, 1965, pp. 134-76.

W. DAHLHEIM, *Deditio und Societas*, diss., München 1965.

P. PÉDECH, *Les idées religieuses de Polybe*, in «Revue de l'histoire des religions», 167, 1965, pp. 35-68.

H. STRASBURGER, *Poseidonios on Problems of the Roman Empire*, in «Journal of Roman Studies», 55, 1965, pp. 40-53.

K. F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, Heidelberg 1966.

P. FRASER, *The Alexandrian View of Rome*, in «Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie», 42, 1967, pp. 1-16.

G. A. LEHMANN, *Untersuchungen zur historischen Glaubwiirdigkeit des Polybios*, Münster 1967.

D. MUSTI, *Polibio e la democrazia*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», 2, 36, 1967, pp. 155-207.

E. BADIAN, *Roman Imperialism in the Late Republic*, 2ª ed. Oxford 1968.

A. LA PENNA, *Sallustio e la «rivoluzione» romana*, Milano 1968.

K. E. PETZOLD, *Studien zur Methode des Polybios*, Mtinchen 1969.

E. BADIAN, *Titus Quinctius Flamininus, Philhellenism and Real-Politik*, Cincinnati 1970.

A. DIAZ TEJERA, *La constitucion politica en cuanto causa suprema en la historiografia de Polibio*, in «Habis», I, 1970, pp. 31-43.

K. ABEL, *Die kulturelle Mission des Pa naitios*, in «Antike und Abendland», 17, 1971, pp. 119-43.

P. A. BRUNT, *Italian Manpower*, 225 *B.C. -A.D. 14*, Oxford 1971.

K. MEISTER, *Kritik und Polemik bei Polybios*, Habilitationsschrift Saarbrticken 1971.

S. WEINSTOCK, *Divus Julius*, Oxford 1971.

E. BADIAN, *Publicans and Sinners*, Oxford 1972.

P. DESIDERI, *L'interpretazione dell'impero romano in Posidonio*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», 106, 1972, pp. 481-93.

F. W. WALBANK, *Polybius*, Berkeley - Los Angeles - London 1972.

E. GABBA (a cura di), *Polybe*, in «Entretiens», Fondation Hardt, XX, Vandœuvres-Genève 1974.

H. BENGTSON, *Das Imperium Romanum in griechischer Sicht*, in *Kleine Schrift en zur Alten Geschichte*, München 1974, pp. 549-67.

A. MOMIGLIANO, *Polybius between the English and the Turks*, J. L. Myres Memorial Lecture, Oxford 1974.

E. GABBA, *Storiografia greca e imperialismo romano*, in «Rivista storica italiana», 86, 1974, pp. 625-42.

III.
I CELTI E I GRECI

P. VON BIENKOWSKI, *De simulacris Barbararum Gentium apud Romanos*, Kraków 1900.

- *Die Darstellungen der Gallier in der hellenistischen Kunst*, Wien 1908.

C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, I, Paris 1908.

E. NORDEN, *Die Germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig 1920.

T. D. KENDRICK, *The Druids: A Study in Keltic Prehistory*, London 1927.

P. VON BIENKOWSKI, *Les Celtes dans les arts mineurs Gréco-romains*, Kraków 1928.

M. CLERC, *Massalia*, Marseille 1927-29.

P. JACOBSTHAL - E. NEUFFER, *Gallia Graeca*, in «Préhistoire», 2, 1933, pp. 1-64.

G.-E. BROCHE, *Pythéas le Massaliote*, Paris 1935.

J. BRUNEL, La *légende de Comanus*, «Revue de Philologie», 10, 1936, pp. 333-44.

P. JACOBSTHAL, *Early Celtic Art*, 2 voll., Oxford 1944.

A. GRENIER, *Les Gaulois*, Paris 1945, nuova ed. con bibliografia di L. Harmand, Paris 1970.

H. HUBERT, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, 2ª ed. Paris 1950.

H. J. METTE, *Pytheas von Massalia*, Berlin 1952.

J. JANNORAY, *Ensérune*, Paris 1955.

Actes du colloque sur les influences helléniques en Gaule, Dijon 1958.

T. G. E. POWELL, *The Celts*, London 1958.

J. J. TIERNEY, *The Celtic Ethnography of Posidonius*, in *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 60 (c), 1959-60, pp. 189-275 (con testo e traduzione).

F. SARTORI, *Galli Transalpini transgressi in Venetiam*, in «Aquileia Nostra», 31, 1960, pp. 1-40.

F. VILLARD, *La céramique grecque de Marseille (VI^e^-IV^e^ siècle)*, Paris 1960.

H. P. EYDOUX, *La France Antique*, Paris 1962.

R. JOFFROY, *Le trésor de Vix*, Paris 1962.

Per l'elegia sui Calati (D. PAGE, *Greek Literary Papyri*, I, p. 463): V. BARTOLETTI, in «Studi italiani di filologia classica», 34, 1962, pp. 25-30; W. RICHTER, in «Maia», 15, 1963, pp. 93-117; W. PEEK, ivi, pp. 199-218.

J. DE VRIES, *La religion des Celtes*, Paris 1963.

K. H. JACKSON, *The Oldest Irish Tradition: A Window on the Iran Age*, Cambridge 1964.

F. BENOIT, *Recherches sur l'hellénisation du Midi de la Gaule*, Aix-en-Provence 1965.

R. DION, *La renommée de Pythéas dans l'Antiquité*, in «Revue des études latines», 43, 1965, pp. 443-66.

S. PIGGOTT, *Ancient Europe*, Edinburgh 1965.

R. CARPENTER, *Beyond the Pillars of Heracles*, New York 1966, pp. 143-98.

R. DION, *Pythéas explorateur*, in «Revue de philologie», 40, 1966, pp. 191-216.

J.-P. MOREL, *Les Phocéens en Occident: certitudes et hypothèses*, in «La Parola del Passato», 108-10, 1966, pp. 378-420.

S. PIGGOTT, *The Druids*, London 1968.

G. BARRUOL, *Les peuples préromains du Sud-Est de la Gaule*, Paris 1969 («Revue Archéologique Narbonnaise», supplemento 1).

N. CHADWICK, *The Celts*, Harmondsworth 1970.

J. HARMAND, *Les Celtes au Second Age du Fer*, Paris 1970.

J. J. HATT, *Celts and Gallo-Romans*, trad. J. Hogarth, Genève 1970.

E. LEPORE, *Strutture della colonizzazione focea in Occidente*, in «La Parola del Passato», 1 30, 1970, pp. 19-54.

P. M. DUVAL, *La Gaule jusqu'au milieu du V^e siècle*, I-II, Paris 1971.

E. V. HANSEN, *A bibliography of the Gallic statues in the art of Pergamon*, in E. V. HANSEN, *The Attalids of Pergamon*, 2ª ed. Ithaca-London 1971, pp. 496-97.

G. MACNIOCHAILL, *Ireland before the Vikings (The Gill History of Ireland*), I, Dublin-London 1972.

B. BAR-KOCHVA, *On the Sources and Chronology of Antiochus I's Battle against the Galatians*, in «Proceedings Cambridge Philological Society», 199, 1973, pp. 1-8.

F. S. KLEINER, *«Gallia Graeca, Gallia Romana» and the Introduction of Classical Sculpture in Gaul*, in «American Journal Archaeology», 77, 1973, pp. 379-90.

J. MARKALE, *Les Celtes*, Paris 1973.

M. CLAVEL-LÉVÊQUE, *Das griechische Marseille*, in E. C. WELSKOPF (a cura di), *Hellenische Poleis*, Berlin 1974, vol. II, pp. 855-969.

G. CLEMENTE, *I romani nella Gallia meridionale*, Bologna 1974.

IV.
LA SCOPERTA ELLENISTICA DEL GIUDAISMO

J. BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin 1866.

J. FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, I-II, Breslau 1875.

H. WILLRICH, *Juden und Griechen vor der Makkabäischen Erhebung*, Göttingen 1895.

T. REINACH, *Textes d'auteurs grecs etromains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895.

E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I-III, 4ª ed. Leipzig 1901-909 (il vol. I è aggiornato in una trad. ingl., Edinburgh 1973).

S. DAICHES, *The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah*, London 1910.

N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster 1913.

F. M. T. BÖHL, *Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller*, in «Theologisch Tijdschrift», 48, 1914, pp. 371-89 e 473-98.

F. PFISTER, *Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie», n. 11, 1914.

G. F. HILL, *A Catalogue of the Greek Coins of Palestine*, London 1914.

E. NORDEN, *Jahve und Moses in hellenistischer Theologie*, in *Festgabe A. v. Harnack*, Tübingen 1921, pp. 292-301 = *Kleine Schriften*, Berlin 1966, pp. 276-85.

A. BÜCHLER, *Ben Sira's Conception of Sin and Atonement*, in «Jewish Quarterly Review», n. s., 13, 1922-23, pp. 303-35; 461-502; 14, 1923-24, pp. 53-83.

A. SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander d. Gr. bis Hadrian*, 3ª ed. Stuttgart 1925.

E. TÄUBLER, *Tyche*, Leipzig 1926.

W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3ª ed. Tübingen 1926.

I. LÉVY, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927.

I. HEINEMANN, *Antisemitismus*, in PAULY-WISSOWA, *RE*, supplemento 5, 1931, pp. 3-43.

H. LEWY, *Hekataios von Abdera περὶ Ἰουδαίων*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 31, 1932, pp. 117-32.

J. LEIPOLDT, *Antisemitismus in der Alten Welt*, Leipzig 1933.

O. SELLERS, *The Citadel of Beth Zur*, Philadelphia 1933.

G. BERTRAM, *Der Hellenismus in der Urheimat des Evangeliums*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 32, 1935, pp. 265-81.

O. S. RANKIN, *Israel's Wisdom Literature*, Edinburgh 1936.

H. LEWY, *Aethiopier und Juden in der antiken Literatur*, in «Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 81, 1937, pp. 65-71.

R.H. PFEIFFER, *Hebrews and Greeks before Alexander*, in «Journal of Biblical Literature», 56, 1937, pp. 91-101.

H. LEWY, *Aristotle and the Jewish Sage*, in «Harvard Theological Review», 31, 1938, pp. 205-35.

M. BRAUN, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938.

W. JAEGER, *Greeks and Jews*, in «Journal of Religion», 18, 1938, pp. 127-43 = *Scripta Minora*, Roma 1960, II, pp. 169-83.

F. OORNSEIFF, *Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur*, Berlin 1939.

C. SCHNEIDER, *Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 36, 1939, pp. 300-47.

I. HEINEMANN, *The Attitude of the Ancient World towards Judaism*, in «Review of Religion», 4, 1940, pp. 385-400.

W. KROLL, *Phokylides*, in PAULY-WISSOWA, *RE*, XX, I, 1941, coll. 503-10.

S. LIEBERMANN, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942.

L. FINKELSTEIN, *Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah*, in «Harvard Theological Review», 36, 1943, pp. 1-38.

R. MARCUS, *Antisemitism in the Hellenistic-Roman World*, in K. S. PINSON (a cura di), *Essays on Antisemitism*, 2ª ed. New York 1946, pp. 61-78.

A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins*, 2ª ed. Jerusalem 1947.

E. TÄUBLER, *Jerusalem 201 to 199 B.C.E. On the history of a messianic movement*, in «Jewish Quarterly Review», 37, 1946-47, pp. 1-30, 125-37 e 249-63.

G. HÖLSCHER, *Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Erderkenntnis des hebräischen Altertums*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, 1948, p. 34, 3.

F. M. HEICHELHEIM, *Ezra's Palestine and Periclean Athens*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 3, 1951, pp. 251-53.

G. CARDASCIA, *Les Archives des Murašû*, Paris 1951.

G. DRIVER, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1954.

H. J. CADBURY, *The Grandson of Ben Sira*, in «Harvard Theological Review», 48, 1955. pp. 219-25.

J. B. PRITCHARD (a cura di), *Ancient Near Eastern Texts*, 2ª ed. Princeton 1955, supplemento 1969.

R. LOEWE, *The Earliest Biblical Allusion to Coined Money*, in «Palestine Exploration Quarterly», 87, 1955, pp. 141-50.

P. KATZ, *The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 47, 1956, pp. 191-217.

V. A. TCHERIKOVER - A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I, Cambridge (Mass.) 1957.

B. MAZAR, *The Tobiads*, in «Israel Exploration Journal», 7, 1957, pp. 137-45 e 229-38.

C. C. MCCOWN, *The Araq el-Emir and the Tobiads*, in «The Biblical Archeologist», 20, 1957, pp. 63-76.

D. M. LEWIS, *The First Greek Jew*, in «Journal of Semitic Studies», 2, 1957, pp. 264-66.

M. SMITH, *The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism*, in «Bulletin of the John Rylands Library», 40, 1957-58, pp. 473-512.

Y. GUTMAN, *The Beginnings of Jewish Hellenistic Literature*, I-II, Jerusalem 1958-63 (in

ebraico).

V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959.

K. D. SCHUNCK, *Drei Seleukiden im Buche Kohelet?*, in «Vetus Testamentum», 9, 1959, pp. 192-201.

W. RUDOLPH, *Vom Buch Kohelet*, Münster 1959.

F. DORNSEIFF, *Kleine Schriften*, I: *Antike und Alter Orient*, 2ª ed. Leipzig 1959.

L. H. FELDMAN, *The Orthodoxy of the Jews in Hellenistic Egypt*, in «Jewish Social Studies», 22, 1960, pp. 215-37.

E. AUERBACH, *Der Aufstieg der Priesterschaft zur Macht im alten Israel*, in «Vet. Test. Stud.», 9, 1962, pp. 236-49.

K. KERENYI, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*, 2ª ed. Darmstadt 1962.

J. NAVEH, *The Excavations at Mesad Hashavyahu*, in «Israel Exploration Journal», 12, 1962, pp. 89-113.

E. J. BICKERMAN, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, New York 1962.

S. LIEBERMANN, *Hellenism in Jewish Palestine*, 2ª ed. New York 1962.

B. SCHALLER, *Hekataios von Abdera über die Juden*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 54, 1963, pp. 15-31.

J. YOVOTTE, *L'Egypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*, in «Revue de l'histoire des Religions», 163, 1963, pp. 133-43.

F. M. CROSS, *The Discovery of the Samaria Papyri*, in «The Biblical Archaeologist», 26, 1963, pp. 110-21.

E. A. SPEISER, *Genesis* (Anchor Bible), New York 1964.

N. K. GOTTWALD, *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*, New York 1964.

O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 3ª ed. Tübingen 1964.

S. ZEITLIN, *The Rise and Fall of the Judaean State*, I, Philadelphia 1964.

A. SISTI, *Riflessi dell'epoca premaccabaica nell'Ecclesiastico*, in «Rivista biblica», 12, 1964, pp. 215-56.

K. GALLING, *Studien zur Geschichte Israels impersischen Zeitalter*, Tübingen 1964.

O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient*, Freiburg-Basel-Wien 1964.

N. WALTER, *Frühe e Begegnungen zwischen jüdischem Glauben und hellenistischer Bildung in Alexandrien*, in E. C. WELSKOPF (a cura di), *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt*, I, Berlin 1964, pp. 367-78.

B. LIFTSHITZ, *L'Hellénisation des Juifs de Palestine*, in «Revue biblique», 72, 1965, pp. 520-38.

D. MUSTI, *Lo Stato dei Seleucidi*, in «Studi classici e orientali», 15, 1966, pp. 61-197.

F. M. CROSS, *Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times*, in «Harvard Theological Review», 59, 1966, pp. 201-11.

E. J. BICKERMAN, *Four Strange Books of the Bible*, New York 1967.

V. NIKIPROWETZKY, *Temple et Communauté*, in «Revue cles études juives», 126, 1967, pp. 7-25.

- *Le Nouveau Temple*, ivi, 130, 1971, pp. 1-30.

B. KANAEL, *Altjüdische Münzen*, in «Jahrbuch für Numismatik», 17, 1967, pp. 159-298.

D. AUSCHER, *Les relations entre la Grece et la Palestine avant la conquête d'Alexandre*, in «Vetus Testamentum», 17, 1967, pp. 8-30.

E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 voll., New York 1953-68 (tra le discussioni si noti E. BICKERMAN, in «Syria», 44, 1967, pp. 131-61).

H. A. FISCHEL, *Studies in Cynicism and the Ancient Near East: the transformation of a «Chria», in Religions in Antiquity. Essays E. R. Goodenough*, Leiden 1968, pp. 372-411.

I. ROBERT, *Fouilles d'Aï Khanoum*, I, Paris 1973, pp. 207-37 = *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1968, pp. 416-57.

B. PORTEN, *Archives from Elephantine*, Berkeley 1968.

P. R. ACKROYD, *Exile and Restoration*, London 1968.

G. DELLING, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965*, Berlin 1969.

J. G. GAGER, *Pseudo-Hecataeus Again*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 6o, 1969, pp. 130-39.

S. S. WEINBERG, *Post-Exilic Palestine. An Archaeological Report*, in «Proceedings of the Israel Academy», 4, 1969-70, pp. 78-97.

P. J. RIIS, *Sukas I. The North-East Sanctuary and the First Settling of Greeks in Syria and Palestine*, Copenaghen 1970.

P. R. ACKROYD, *Israel under Babylon and Persia*, Oxford 1970.

H. D. PREUSS, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, Stuttgart 1971.

M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971.

P. GRELOT, *Documents araméens d'Egypte*, Paris 1972.

S. P. BROCK, *The Phenomenon of the Septuagint*, in «Oudtestam. Studiën», 17, 1972, pp. 11-36.

G. FORKMAN, *The Limits of the Religious Community*, Lund 1972.

J. G. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville 1972; cfr. la recensione di M. STERN, in «Anglican Theological Review», 55, 1973, pp. 94-98.

M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 2ª ed. Tübingen 1973 (trad. ingl. London 1974).

R. BRAUN, *Kohelet und frühhellenistische Populärphilosophie*, Berlin 1973.

J. NAVEH, *Some Semitic Epigraphical Considerations on the Antiquity of the Greek Alphabet*, in «American Journal of Archaeology», 77, 1973, pp. 37-58.

P. D. HANSON, *Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern*, in «Journal of Biblical Literature», 92, 1973, pp. 37-58.

M. STERN e O. MURRAY, *Hecataeus of Abdera and Theophrastus on Jews and Egyptians*, in «Journal of Egyptian Archaeology», 59, 1973, pp. 159-68.

T. W. IN DER SMITTEN, *Historische Probleme zum Kyrosedikt und zum Jerusalemer Tempelbau von 515*, in «Persica», 6, 1974, pp. 167-78.

V.
GRECI, EBREI E ROMANI DA ANTIOCO Ill A POMPEO

J. GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902.

R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*, Oxford 1912.

F. C. BURKITT, *Jewish and Christian Apocalypses*, London 1914.

l. HEINEMANN, *Poseidonios über die Entwicklung der jüdischen Religion*, in «Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 63, 1919, pp. 113-21.

E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I-III, Stuttgart 1921-23.

H. ST JOHN THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, London 1923.

H. WILLRICH, *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur*, Göttingen 1924.

W. KOLBE, *Beiträge zur syr. und jüdischen Geschichte*, Stuttgart 1926.

G. KITTEL, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart 1926.

E. J. BICKERMAN, *Ritualmord und Eselskult*, in «Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 71, 1927, pp. 171-87 e 255-64.

R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford 1929.

G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the age of the Tannaim*, I-III, Cambridge (Mass.) 1927-30.

E. J. BICKERMAN, *Zur Datierung des Pseudo-Aristeas*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 29, 1930, pp. 280-98.

A. MOMIGLIANO, *Prime linee di storia della tradizione Maccabaica*, Torino 1931 (ristampa con nuova bibl., Amsterdam 1966).

M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, Paris 1931.

E. J. BICKERMAN, *Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v. Chr.*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 32, 1933, pp. 233-54.

P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.

M. S. GINSBURG, *Sparta and Judaea*, in ««Classical Philology», 29, 1934, pp. 117-22.

E. J. BICKERMAN, *La Charte Séleucide de Jerusalem*, in «Revue des études Juives», 100, 1935, pp. 4-35.

- *Un document relatif à la persécution d'Antiochos IV Epiphane*, in «Revue de l'histoire des religions», 115, 1937, pp. 188-223.

H. LOEWE (a cura di), *Judaism and Christianity*, II: *The Contact of Pharisaism with Other Cultures*, London 1937.

E. J. BICKERMAN, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937.

I. HEINEMANN, *Wer veranlasste den Glaubenszwang der Makkabäerzeit?*, in «Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft cles Judentums», 82, 1938, pp. 145-72.

E. J. BICKERMAN, *Sur une inscription grecque de Sidon*, in «Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud», 1, Paris 1939, pp. 91-99.

J. W. SWAIN, *The Theory of the Four Monarchies*, in «Classical Philology», 35, 1940, pp. 1-21.

C. C. TORREY, *The Letters Prefixed to Second Maccabees*, in «Journal of the American Oriental Society», 6o, 1940, pp. 119-50.

A. PERETTI, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze 1943.

E. J. BICKERMAN, *Héliodore au temple de Jérusalem*, in «Ann. Inst. Phil. Hist. Orient. Slav.», 7, 1939-44, pp. 5-40.

C. C. TORREY, *The Older Book of Esther*, in «Harvard Theological Review», 37, 1944, pp. 1-40.

E. J. BICKERMAN, *The Colophon of the Greek Book of Esther*, in «Journal of Biblical Literature», 63, 1944, pp. 339-62.

- *Une proclamation séleucide relative au tempie de Jérusalem*, in «Syria», 25, 1946-48, pp. 67-85.

F.-M. ABEL, *Hellénisme et orientalisme en Palestine au déclin de la période séleucide*, in «Revue biblique», 53, 1946, pp. 385-402.

P. KAHLE, *Die Septuaginta. Prinzipielle Erwagungen*, in *O. Eissfeldt Festschrift*, Halle 1947, pp. 161-80.

I. L. SEEUGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden 1948.

F.-M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949.

R. H. PFEIFFER, *History of New Testament Times*, New York 1949.

E. J. BICKERMAN, *The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in «Journal of Biblical Literature», 69, 1950, pp. 245-60.

A. SPIRO, *Samaritans, Tobiads and Judahites in Pseudo-Philo*, in «Proceed. Amer. Acad. Jewish Research», 20, 1951, pp. 279-355.

E. J. BICKERMAN, *Notes on the Greek Book of Esther*, ivi, pp. 101-133.

- *Sur la chronologie de la sixième Guerre de Syrie*, in «Chronique d'Egypte», 27, 1952, pp. 396-403.

- *La chaîne de la tradition pharisienne*, in «Revue biblique», 59, 1952, pp. 44-54.

A. BENTZEN, *Daniel*, 2ª ed. Tübingen 1952.

E. BAMMEL, *Zum jüdischen Märtyrerkult*, in «Theologische Literaturzeitung», 78, 1953, pp. 119-26.

P. R. ACKROYD, *Criteria for the Maccabean Dating of O. T. Literature*, in «Vetus Testamentum», 3, 1953, pp. 113-32.

E. NORDEN, *Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen*, in «Abh. Berl. Akad.», 1954, n. 1 = *Kleine Schriften*, Berlin 1966, pp. 286-313.

S. STEIN, *The Liturgy of Hanukkah and the First Two Books of Maccabees*, «Journal of Jewish Studies», 5, 1954, pp. 100-6 e 148-55.

I. LÉVY, *Les deux Livres des Maccabées et le Livre Hébraique des Hasmonéens*, in «Semitica», 5, 1955, pp. 15-36.

W. FARMER, *Maccabees, Zealots and Josephus*, New York 1956.

S. MOWINCKEL, *He that cometh*, Oxford 1956.

V. TCHERIKOVER, *The Ideology of the Letter of Aristeas*, in «Harvard Theological Review», 51, 1958, pp. 59-85.

F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumrân*, London 1958.

M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Genève 1960.

J. MUILENBURG, *The San of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch*, in «Journal of Biblical Literature», 79, 1960, pp. 197-209.

M. STERN, *The Death of Onias III*, in «Zion», 25, 1960, pp. 1-16 (in ebraico).

M. SMITH, *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism*, in «New Testament Studies», 7, 1960-61, pp. 347-60.

H. KREISSIG, *Der Makkabäeraufstand. Zur Trage seiner sozialökonomischen Zusammenhänge und Wirkungen*, in «Studii Classice», 4, 1962, pp. 143-75.

Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962.

G. E. WRIGHT, *The Samaritans at Shechem*, in «Harvard Theological Review», 55, 1962, pp. 357-66.

E. KOCSIS, *Ost-West Gegensatz in den indischen Sibyllen*, in «Novum Testamentum», 5, 1962, pp. 105-10.

J. GIBLET, *Eupolème et l'historiographie du Judaïsme hellénistique*, in «Ephemerides teologicae Lovanienses», 39, 1963, pp. 539-54.

A. JAUBERT, *La Notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.

B. Z. WACHOLDER, *«Pseudo-Eupolemus», Two Greek Fragments on the Life of Abraham*, in «Hebrew Union College Annual», 34, 1963, pp. 83-113.

V. TCHERIKOVER, *Was Jerusalem a «Polis»?*, in «Israel Explor. Journal», 14, 1964, pp. 61-78.

N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin 1964.

D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 B.C. - A.D. 200*, London 1964.

N. W. PORTEOUS, *Daniel. A Commentary*, London 1965.

C. BURCHARD, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth*, Tübingen 1965.

I. LÉVY, *Recherches essèniennes et pythagoriciennes*, Genève-Paris 1965.

N. WALTER, *Zu Pseudo-Eupolemos*, in «Klio», 43-45, 1965, pp. 282-90.

O. MORKHOLM, *Antiochus IV of Syria*, Copenhagen 1966.

B. CARDAUNS, *Juden und Spartaner*, in «Hermes», 95, 1967, pp. 317-24.

O. MURRAY, *Aristeas and Ptolemaic Kingship*, in «Journal of Theological Studies», 18, 1967, pp. 337-71.

D.ARENHOEVEL, *Die Theokratie nach dem 1 und* 2. *Makkabäerbuch*, Mainz 1967.

M. PHILONENKO, *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes,* Leiden 1968.

G. VERMÈS, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth 1968.

Y. BAER, *The Persecution of Monotheistic Religion by Antiochus Epiphanes*, in «Zion», 33, 1968, pp. 101-24 (in ebraico).

P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu der Prophetie und Weisheit*, München 1969.

C. LARCHER, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969.

A.-M. DENIS, *Héraclès et ses cousins de Judée*, in *Hommages M. Delcourt*, Bruxelles 1970, pp. 168-78.

M. STERN, *Strabo on Jews*, in *G. Alon Memorial Volume*, Tel Aviv 1970, pp. 169-91 (in ebraico).

M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece;* A.-M. DENIS, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, Leiden 1970.

V. NIKIPROWETZKY, *La troisième Sibylle*, Paris 1970.

J. C. H. LEBRAM, *Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel*, «Vetus Testamentum», 20, 1970, pp. 503-24.

H. G. KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge*, Berlin 1971.

M. DELCOR, *Le Livre de Daniel*, Paris 1971.

A. SCHALIT, *Die Denkschrift der Samaritaner an König Antiochos Epiphanes*, in «Annual Swedish Theological Institute», 8, 1970-1971, pp. 131-83.

J. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before* 70, I-III, Leiden 1971.

B. NOACK, *Spätjudentum und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1971.

P.D. HANSON, *Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment*, in«Revue Biblique», 78, 1971, pp. 31-58.

G. E. HOWARD, *The Letter of Aristeas and Diaspora Judaism*, in «Journal of Theological Studies», n. s., 22, 1971, pp. 337-48.

J. G. BUNGE, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, Bonn 1971.

A. MEINHOLD, *Die Geschichte des Sinuhe und die Alttestamentliche Diasporanovelle*, in «Wiss. Zeitschrift Univ. Greifswald», 20, 1971, pp. 277-81.

A. GIOVANNINI - H. MÜLLER, *Die Beziehungen zwischen Rom und den Juden im* 2. *Jh. v. Chr.*, in «Museum Helveticum», 28, 1971, pp. 156-71.

L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumran*, Torino 1971.

D. FLUSSER, *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, in «Israel Orientai Studies», 2, 1972, pp. 148-75.

E. DES PLACES, *Le Dieu Incertain des Juifs*, in «Journal des Savants», 1973, pp. 289-94.

T. MIDDENDORP, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973.

J. J. COLLINS, *The Provenance of the Third Sibylline Oracle*, in «Bulletin of the Institute of Jewish Studies», 2, 1974, pp. 1-18.

D. TIMPE, *Der römische Vertrag mit den Juden von 161 v. Chr.*, in «Chiron», 4, 1974, pp. 133-52.

S. WEST, *Joseph and Asenath*, in «Classical Quarterly», n. s., 24, 1974, pp. 70-81.

M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1974.

A. MOMIGLIANO, *The Second Book of Maccabees*, in «Classical Philology», 70, 1975, pp. 81-91.

VI.
IRANICI E GRECI

C. CLEMEN, *Fontes historiae religionis Persicae*, Bonn 1920.

- *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen 1920.

M. ROSTOVTZEFF, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford 1922.

A. GÖTZE, *Persische Weisheit in griechischem Gewände*, in «Zeitschrift für Indologie und Iranistik», 2, 1923, pp. 60-98 e 167-77.

R. REITZENSTEIN - H. H. SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig 1926.

R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3ª ed. Leipzig 1927.

- *Plato und Zarathustra*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924-25*, Leipzig 1927, pp. 20-37; ora in *Antike und Christentum*, Darmstadt 1963, pp. 20-37.

H. WINDISCH, *Die Orakel des Hystaspes*, in «Verhand. Akad. We tensch.», 28, 3, Amsterdam 1929.

A. CHRISTENSEN, *Die Iranier*, in *Kulturgeschichte des Alten Orients* (Handbuch der Altertumswissenschaft, III, 1.3), München 1933, pp. 203-310.

- *L'Iran sous les Sassanides*, 2ª ed. Copenhagen 1936.

J. BIDEZ e F. CUMONT, *Les Mages Hellénisés*, I-II, Paris 1938.

E. BENVENISTE, *Les Mages dans l'ancien Iran*, Paris 1938.

E. HERZFELD, *Iran in the Ancient East*, London-New York 1941.

J. KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, Stuttgart 1945.

J. BIDEZ, *Eos, ou Platon et l'Orient*, Bruxelles 1945.

G. RICHTER, *Greeks in Persia*, in «American Journal of Archaeology», 50, 1946, pp. 15-30.

A. J. FESTUGIÈRE, *Platon et l'Orient*, in «Revue de philologie», 21, 1947, pp. 5-45.

S. MAZZARINO, *Tra Oriente e Occidente*, Firenze 1947.

G. G. CAMERON, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago 1948 (cfr. «Journal of Near Eastern Studies», 17, 1958, pp. 161-76; ivi, 24, 1965, pp. 167-92).

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, Paris 1948.

J. BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka, traduites et commentées*, Paris 1950.

G. GOOSSENS, *Artist es et artisans étrangers en Perse sous les Achéménides*, in «La Nouvelle Clio», 1-2, 1949-50, pp. 32-44.

W. J. W. KOSTER, Le *mythe de Platon, de Zarathustra et des Chaldéens*, Leiden 1951.

W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, 2ª ed. Cambridge 1951.

D. SCHLUMBERGER, *L'argent grec dans l'empire achéménide*, in «Mémoires de la Delegation Archéologique Française en Afghanistan», 14, 1953, pp. 3-64.

A. J. FESTUGIÈRE, La *Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1944-54.

R. GHIRSHMAN, *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Harmondsworth 1954.

R. C. ZAEHNER, *The Teachings of the Magi*, London 1956.

H. H. VON DER OSTEN, *Die Welt der Perser* (*Grosse Kulturen der Frühzeit*), Stuttgart 1956.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958.

G. NENCI, *Introduzione alle guerre persiane*, Pisa 1958.

J. HARMATTA, *Irano-Aramaica*. (*Zur Geschichte des frühhellenistischen Judentums in Ägypten*), in «Acta Antiqua», 7, 1959, pp. 337-409.

A. BAUSANI, *Persia religiosa*, Milano 1959.

G. WIDENGREN, *Iranisch-Semitische Kulturbegegnung in Parthischer Zeit*, Köln 1960.

H. D. BROADHEAD, *The Persae of Aeschylus*, Cambridge 1960.

R. C. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961.

A. E. WARDMAN, *Herodotus on the Cause of the Greco-Persian Wars*, in «American Journal of Philology», 82, 1961, pp. 133-50.

A. SOMIGLIANA, *Monismo indiano e Monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Padova 1961.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, La *religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.

F. ALTHEIM - R. STIEHL, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*, Frankfurt 1963.

M. A. DANDAMAEV, *Iran pri peruych Achemenidach*, Moskva 1963.

M. SMITH, *II Isaiah and the Persians*, in «Journal of the American Oriental Society», 83, 1963, pp. 415-21.

R. N. FRYE, *The Heritage of Persia*, London 1963.

w. BURKERT, *Iranisches bei Anaximandros*, in «Rheinisches Museum», 106, 1963, pp. 97-134.

F. LOCHNER-HÜTTENBACH, *Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas*, in W. BRANDENSTEIN e M. MAYRHOFER, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964, pp. 91-98.

R. MCL. WILSON, *The Gnostic Problem*, 2ª ed. London 1964.

G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

G. LE RIDER, *Suse sous les Séleucides et les Parthes*, Paris 1965.

R. MERKELBACH, *Die Kosmogonie der Mithrasmysterien*, in «Eranos-Jahrbuch», 34, 1965, pp. 219-57.

La Persia e il mondo Greco-Romano, Accademia dei Lincei, Roma 1966.

G. WALSER, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis*, Berlin 1966.

G. PUGLIESE CARRATELLI, *Greek Inscriptions of the Middle East*, in «East and West», 16, 1966, pp. 31-36.

E. AKURGAL, *Orient und Okzident. Die Geburt der griechischen Kunst*, Baden-Baden 1966.

E. A. SCHWANBECK (a cura di), *Megasthenis Indica*, Amsterdam 1966.

D. WOELK, *Agatharchides von Knidos über das Rote Meer*, Bamberg 1966.

F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966.

M. A. R. COLLEDGE, *The Parthians*, London 1967.

C. NYLANDER, *Assyria grammata. Remarks on the 21st «Letter of Themistokles»*, in «Opuscula Atheniensia», 8, 1968, pp. 119-36.

U. HÖLSCHER, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.

S. M. STERN, *Aristotle on the World State*, Oxford 1968.

F. ALTHEIM -J. REHORK (a cura di), *Der Hellenismus in Mittelasien*, «Wege der Forschung», 91, Darmstadt 1969.

E. F. SCHMIDT, *Persepolis*, I-III, Chicago 1953-70.

T. FISCHER, *Untersuchungen zum Partherkrieg Antiochos VII*, diss., München 1970.

F. ALTHEIM - R. STIEHL, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970.

J. BIELAWSKI - M. PLEZIA, *Lettre d'Aristate a Alexandre*, Warszawa 1970.

G. GNOLI, *Manichaeismus und Persische Religion*, in «Antaios», 2, 1970, pp. 274-92.

C. H. KAHN, *On Early Greek Astronomy*, in «Journal of Hellenic Studies», 90, 1970, pp. 99-116.

C. NYLANDER, *Ionians in Pasargadae*, Uppsala 1971.

D. KIENAST, *Philipp II. von Makedonien und das Reich der Achaimeniden*, in «Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft», 1971, 6 (1973).

M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.

G. WALSER (a cura di), *Beiträge zur Achämenidengeschichte* (*Historia*, Einzelschr. 18), Wiesbaden 1972.

W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972.

M. A. WES, *Quelques remarques à propos d'une lettre d'Aristate à Alexandre*, in «Mnemosyne», 4, 25, 1972, pp. 261-95.

R. L. GORDON, *Mithraism and Roman Society*, in «Religion», 2, 1972, pp. 92-121. R. DREWS, *The Greek Accounts of Eastern History*, Cambridge (Mass.) 1973. *The Piace of Astronomy in the Ancient World*, British Academy, London 1974.

H. METZGER e altri, *La stèle trilingue récemment découverte au Létôon de Xanthos*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1974, pp. 82-93, 115-25 e 132-

Aggiunte bibliografiche (1978)

CAPITOLI I-II

E. J. BICKERMAN, *Origines gentium*, in «Classical Philology», 47, 1952, pp. 65-81.
E. FLORES, *Letteratura latina e ideologia del III-II sec. a.C.*, Napoli 1974.
M. SORDI (a cura di), *Storiografia e propaganda*, Milano 1975.
E. GABBA, *Dionigi e la Storia di Roma arcaica*, in *Actes du IX^e Congrès Association G. Budé*, Paris 1975, pp. 218-29.
La filosofia greca e il diritto romano, Quaderno 221 Accademia Lincei, Roma 1976.
S. GOZZOLI, *Polibio e Dionigi d'Alicarnasso*, in «Studi Classici e Orientali», 25, 1976, pp. 149-76.
Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine. Travaux VI^e Congrès Intern. Etudes Classiques, Paris 1976.
C. NICOLET, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris 1976.
A. WARDMAN, *Rome's Debt to Greece*, London 1976.
A. HURST, *Sur la date de Lycophron*, in *Mélanges P. Collart*, Lausanne 1976, pp. 231-35.
E. GABBA, *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II sec. a.C.*, in M. SORDI (a cura di), *I canali della propaganda nel mondo antico*, Milano 1976, pp. 84-101.
F. W. WALBANK, *Polybius' lost Ten Books*, in *Historiographia Antiqua*, Leuven 1977, pp. 139-62.
K.-E. PETZOLD, *Kylos und Telos im Geschichtsdenken des Polybios*, in «Saeculum», 28, 1977, pp. 253-90.
E. GABBA, *Aspetti culturali dell'Imperialismo Romano*, in «Athenaeum», 55, 1977, pp. 49-74.
K. VON FRITZ, *Poseidonios als Historiker*, in *Historiographia Antiqua*, Leuven 1977, pp. 163-93.
H. O. JOCELYN, *The ruling class of the Roman Republic and Greek philosophers*, in «Bull. John Rylands Univ. Library», 59, 1977, pp. 323-66.
S. GOZZOU, *Etnografia e politica in Agatarchide*, in «Athenaeum», 56, 1978, pp. 54-79.

CAPITOLO III

A. DIRKZWAGER, *Strabo, Ueber Gallia Narbonensis*, Leiden 1975.
DAPHNE NASH, *Reconstructing Poseidonios' Celtic ethnography: some considerations*, in «Britannia», 7, 1976, pp. 110-26.
CH. EBEL, *Transalpine Gaul, the Emergence of a Roman Province*, Leiden 1976.
P.-M. DUVAL, *Les Celtes*, Paris 1977.
C.-F.-C. HAWKES, *Pytheas*, Oxford 1978.

CAPITOLI IV-V

J. MAIER - J. SCHREINER (a cura di), *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg

1973.

B. Z. WACHOLDER, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati 1974

J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula 1974.

Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith, vol. III: *Judaism before 70*, Leiden 1975.

I. N. SEVENSTER, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden 1975.

M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren*, Stuttgart 1976.

E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976.

CHR. HABICHT, 2. *Makkabäerbuch*, Gütersloh 1976.

A. MOMIGLIANO, *The date of the First Book of Maccabees*, in *Melanges J. Heurgon*, Paris 1976, pp. 657-61.

E. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History*, I, Leiden 1976.

J.-D. GAUGER, *Beiträge zur jüdischen Apologetik*, Köln-Bonn 1977.

CHR. HABICHT, *The Royal Letters on Maccabees, II*, in «<Harv. Stud. Class. Philol», 80, 1976, pp. 1-18.

M. SMITH, *Rome and the Maccabean conversions*, in *Donum Gentilicium … D. Daube*, Oxford 1978, pp. 1-7.

F. MILLAR, *The background to the Maccabean revolution*, in «Journ. Jewish Studies», 29, 1978, pp. 1-21.

CAPITOLO VI

CH. G. STARR, *Greeks and Persians in the fourth Century*, in «Iranica Antiqua», II, 1975, pp. 39-99; 12, 1977, pp. 49-115.

J. MANSFELD, *The Pseudo Hippocratic Tract περὶ ἑβδομάδων*, Assen 1971 (cfr. H. DILLER, in «Anzeiger f. Altertumswiss.», 29, 1976, pp. 187-92).

H. BELLEN, *Der Rachegedanke in der griechisch-persischen Auseinandersetzung*, in «Chiron», 4, 1974, pp. 43-67.

R. TURCAN, *Mithras Platonicus: Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithras*, Leiden 1975.

D. METZLER, *Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden*, in «Klio», 57, 1975, pp. 443-59.

G. WALSER, *Zum griechisch-persischen Verhältnis vor dem Hellenismus*, in «Historische Zeitschrift», 220, 1975, pp. 529-42.

D. M. LEWIS, *Sparta and Persia*, Leiden 1977.

T. S. BROWN, *Suggestions for a Vita of Ctesias of Cnidus*, in «Historia», 27, 1978, pp. 1-19.

E. J. BICKERMAN e H. TADMOR, *Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi*, in«Athenaeum», 66, 1978, pp. 239-61.

A. MOMIGLIANO, *Persian Empire and Greek Freedom, in The Idea of Freedom. Essays in Honour of I. Berlin*, Oxford 1979, pp. 139-51.

Sulla leggenda di Alessandro (p. 86) cfr. le osservazioni dell'editore in F. PFISTER, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. G. 1976, p. 80.

Aggiornamento bibliografico (1980-2019)
a cura di Ornar Coloru

Presentiamo qui di seguito un aggiornamento selettivo della bibliografia ai sei capitali dell'opera di Momigliano che possa offrire al lettore un'idea generale dello stato dell'arte per quanto riguarda i rapporti tra i Greci e le culture straniere. A tale scopo si è ritenuto opportuno dare la precedenza a monografie, capitoli di libri e studi in lavori collettivi, mentre gli articoli comparsi su riviste specialistiche, pur presenti, sono limitati a quelli a nostro giudizio più significativi.

I. I GRECI E I LORO VICINI NEL MONDO ELLENISTICO

ANDERSEN, K., *Studies in the Minor Rock Edicts of Afoka*, Freiburg 1990.

ANGELI BERTINELLI, M. G.e DONATI, A. (a cura di), *Le vie della storia: migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico. Atti del II Incontro Internazionale di Storia Antica* (*Genova 6-8 ottobre 2004*), Roma 2006.

ARORA, U. P. (a cura di), *Graeco-Indica. India's Cultural Contacts with the Greek World*, New Delhi 1991.

BAUMGARTEN, A. I., *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden 1981.

BECKWITH, CH. I., *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton-Oxford 2015.

BERNAL, M., *Atena nera*, Milano 1997.

BOIY, T., *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*, Leuven 2004.

BONFANTE, L. (a cura di), *The Barbarians of Ancient Europe: Realities and Interactions*, Cambridge - New York 2011.

BOPEARACHCHI, O., *King Milinda's Conversion to Buddhism: Fact or Fiction?*, in «Ancient Ceylon, Journal of the Archaeological Survey Department of Sri Lanka», I, 1990, pp. 1-14.

BOSWINKEL, E. e PESTMAN, P. W., *Les archives privées de Dionysios, fils de Kephalas: textes grecs et démotiques*, Papyrologica Lugduno-Batava 22, Leiden 1982.

BOWERSOCK, G. W., *The Barbarism of the Greeks*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 97, 1995, pp. 3-14.

BRIANT, P., *Colonisation hellénistique et populations indigènes. I. La phase d'installation*, in P. Briant (a cura di), *Rois, tributs et paysans. Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*, Paris 1982, pp. 263-79.

- *Colonisation hellénistique etpopulations indigènes. II. Renforts grecs dans lef cités hellénistiques d'Orient*, in P. Briant (a cura di) *Rois, tributs et paysans. Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*, Paris 1982, pp. 263-79.

BRIXHE, CL. (a cura di), *La Koiné grecque antique III: les contacts*, Nancy 1998.

BULL, CH. H., *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden-Boston 2018.

BURKERT, W., *Seven against Thebes: an Oral Tradition between Babylonian Magic and Greek Literature*, in C. Brillante, M. Cantilena e C. O. Pavese (a cura di), *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*. Atti del convegno di Venezia, 28-30 settembre 1977, Padova 1981, pp. 29-48 [= *Kleine Schriften I: Homerica*, a cura di Christoph Riedweg in collaborazione con Franziska Egli, Lucius Hartmann e Andreas Schatzmann (Hypomnemata Suppl., vol. II), Göttingen 2001, pp. 150-65].

- *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999.

- *Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels*, in J. Bremmer (a cura di), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, pp. 10-40 [= *Kleine Schrifte n. II: Orientalia*, a cura di M. Laura Gemelli Marciano in collaborazione con F. Egli, L. Hartmann e A. Schatzmann (Hypomnemata Suppl., vol. II), Göttingen 2003, pp. 48-72].

- *La religione greca all'ombra dell'Oriente: I livelli di contatti e degli influssi*, in S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma 2001, pp. 21-30 [= *Kleine Schriften. II: Orientalia*, a cura di M. Laura Gemelli Marciano in collaborazione con F. Egli, L. Hartmann e A. Schatzmann (Hypomnemata Suppl., vol. II), Göttingen 2003, pp. 37-47].

- *Near Eastem Connections*, in J. M. Foley (a cura di), *A Companion to Ancient Epic*, Oxford 2005, pp. 291-301.

- *Prehistory of Presocratic Philosophy in an Orientalizing Context*, in P. Curd e D.W. Graham, (a cura di), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, pp. 55-85.

CALLIERI, P., *The North-West of the Indian subcontinent in the Indo-Greek Period: the Archaeological Evidence*, in A. Invernizzi (a cura di), *In the Land of the Gryphons. Papers on Central Asian Archaeology in Antiquity*, Firenze 1995. pp. 293-308.

CARTLEDGE, P. A., *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, second edition, Oxford 2002.

CASADIO, G., *Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, pp. 201-27.

CHRUBASIK, B. e KING, D. (a cura di), *Hellenism and the Local Communities of the Eastem Mediterranean: 400 BCE-250 CE*, Oxford 2017.

COLIN, F., *La documentation plurilingue de l'Égypte hellénistique: un laboratoire des interactions linguistiques et culturelles*, in M-T. Le Dinahet (a cura di), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au I^er^ siècle avant notre ère. Anatolie, Chypre, Égypte, Syrie*, Nantes 2003, pp. 257-80.

DEL MONTE, G. F., *Testi dalla Babilonia Ellenistica*, vol. I, *Testi cronografici*, Pisa-Roma 1997.

DILLERY, J., *Greek Historians of the Near East: Clio's "Other" Sons*, in J. Marincola (a cura di), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. I, Malden-Oxford-Victoria 2007, pp. 221-30.

ERCOLANI, A. e XELLA, P. (a cura di), *La Sapienza nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo antichi*, Roma 2013.

FARAONE, CH. e OBBINK, D. (a cura di), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford 1991.

FERRARY, J.-L., *L'«oikoumène», l'Orient et l'Occident d'Alexandre le Grand à Auguste: histoire et historiographie*, in A. Giardina (a cura di), *Convegno per Santo Mazzarino: Roma, 9 - 11 Maggio 1991*, Roma 1998, pp. 97-132.

FROMENTIN, V. e GOTTELAND, S., *Origines gentium*, Bordeaux 2001.

GAZZANO, F., *Dalla lingua all'ethos: i Greci e l'idea di "barbaro"*, in A. Campoclonico e M. S. Vaccarezza (a cura di), *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità*, Soveria Mannelli 2009, pp. 3-26.

GNOLI, T. e MUCCIOLI, F. (a cura di), *Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano*, Atti del convegno di studio, Ravenna, 11-12 marzo 2005, Milano 2007.

HALKIAS, G. T., *When the Greeks converted the Buddha: asymmetrical transfers of knowledge in Indo-Greek cultures*, in P. Wick e V. Rabens (a cura di), *Religions and Trade. Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*, Leiden-Boston 2014, pp. 65-115.

HARRISON, TH. (a cura di), *Greeks and Barbarians*, New York 2002.

HAUBOLD, J., LANFRANCHI, G. B., ROLLINGER, R. e STEELE, J. (a cura di), *The World of Berossos. Proceedings of the 4th Intemational Colloquium on "The Ancient Near East between*

Classical and Ancient Oriental Traditions", *Hatfield College, Durham 7th-9th July 2010*, Wiesbaden 2013.

HONIGMAN, S., *Permanence des stratégies culturelles grecques à l'œvre dans les rencontres inter-ethniques, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, in «Pallas» 73, 2007, pp. 125-40.

ISNARDI PARENTE, M., *Il papiro filosofico di Aï Khanoum*, *Studi su codici e papiri filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle*, Firenze 1992, pp. 169-88.

KAIZER, T. (a cura di), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leiden-Boston 2008.

KARTTUNEN, K., *India and the Hellenistic World*, in «Studia Orientalia» 83, 1997.

- *In India e oltre: Greci, Indiani, Indo-Greci*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società*, vol. III, *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 167-202.

KUHRT, A. e SHERWIN-WHITE, S. (a cura di), *Hellenism in the East. The interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia After Alexander*, London 1987.

- *From Samarkand to Sardis: A New Approach to the Seleucid Empire*, London 1993.

LEJEUNE, M., *Rencontres de l'alphabet grec avec les langues barbares*, in aa. vv. (a cura di), *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del convegno di Cortona* (*24-30 maggio 1981*), Pisa-Roma 1983, pp. 731-53.

MAIRS, R., *The Hellenistic Far East: Archaeology, Language, and Identity in Greek Central Asia*, Berkeley - Los Angeles 2014.

MALKIN, I. (a cura di), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (Mass.) 2001.

MARTINEZ-SÈVE, L., *Les Grecs en Orient: portraits croisés*, in P. Rouillard (a cura di), *Portraits de migrants, Portraits de colons*, vol. I, Paris 2009, pp. 129-40. MONERIE, J., *Les communautés grecques en Babylonie (VII^{e}-III^{e} s. av. J.-C.)*, in «Pallas» 89, 2012, pp. 345-65.

- *D'Alexandre* à *Zoilos. Dictionnaire prosopographique des porteurs de nom grec dans les sources cunéiformes*, Stuttgart 2014.

MORRIS S., *Homer and the Near East*, in I. Morris e B. Powell (a cura di), *A New Companion to Homer*, Leiden 1997, pp. 599-623.

PAPACONSTANTINOU, A. (a cura di), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, Farnham - Burlington (Vt.) 2010.

PENGLASE, C., *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influences in the Homeric Hymns and Hesiod*, London 1994.

RAPIN, CL., *La Trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum. L'Apogée et la chute du royaume grec de Bactriane*, Fouilles d'Aï Khanoum VIII, MDAFA XXXIII, Paris 1992.

ROCHETTE, B., *Le latin dans le monde grec*, Bruxelles 1997.

SACHS, A. J. e HUNGER, H., *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, Wien 1988-2006.

SALMERI, G., *I Greci e le lingue indigene d'Asia Minore: il caso del cario*, in M. Salvini *et al*. (a cura di), *La decifrazione del cario*, Roma 1994, pp. 87-99.

- *Regioni, popoli e lingue epicorie d'Asia Minore nella «Geografia» di Strabone*, in A. Biraschi e G. Salmeri (a cura di), *Strabone e l'Asia Minore*, Napoli 2000, pp. 159-88.

SCHIRONI, F., *From Alexandria to Babylon. Near Eastem Languages and Hellenistic Erudition in the Oxyrhynchus Glossary* (*P. Oxy. 1802 + 4812*), Berlin - New York 2009.

STONEMAN, R., *The Greek Experience of India: From Alexander to the IndoGreeks*, Princeton-Oxford 2019.

TSETSKHLADZE, G. R. (a cura di), *Ancient Greeks West and East*, Leiden 1999.

TRAINA, G., *Hellenism in the East: Some Historiographical Remarks*, in «Electrum», 6, 2002, pp. 15-24.

URSO, G. (a cura di), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore*, Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 28-30 settembre 2006, Pisa 2007.

VAN DER SPEK, R. J., *Ethnic segregation in Hellenistic Babylon*, in W. Van Soldt, R.

Kalvelagen e D. Katz (a cura di), *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale*, Leiden, July 1-4, 2002, Leiden 2004, pp. 393-408.

- *Multi-ethnicity and ethnic segregation in Hellenistic Babylon*, in T. Derks e N. Roymans (a cura di), *Ethnic Construct in Antiquity*, Amsterdam 2009, pp. 101-15.

VIRGILIO, B., *Tolemeo, Milinda, Asóka*, in «Studi Classici e Orientali», 46/1, 1996 [1998], pp. 126-36.

WRIGHT, N. L., *Non-Greek Religious Imagery on the Coinage of Seleucid Syria*, in «Mediterranean Archaeology», 22/23, 2009/10, pp. 193-206.

ZAMBRINI A., *Gli Indika di Megastene*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere» (serie 3), 12, 1982, pp. 71-149.

- *Gli Indika di Megastene* (2), in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere» (serie 3), 15, 1985, pp. 781-853.

II. POLIBIO E POSIDONIO

I lavori che affrontano aspetti specifici dell'opera di Posidonio sui Celti e sugli Ebrei sono stati inseriti nella bibliografia dei capp. III e IV.

BRINGMANN, K., *Poseidonios and Athenion. A study in Hellenistic historiography*, in P. Cartledge, P. Garnsey e E. Gruen (a cura di), *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Historiography*, Berkeley-London 1997, pp. 143-58.

CHAMPION, C. B., *Cultural Politics in Polybius's Histories*, Berkeley 2004.

CLARKE, K., *Les fragments de Posidonios chez Athénée*, in D. Lenfant (a cura di), *Athénée et les fragments d'historiens*, Actes du colloque de Strasbourg (16-18 juin 2005), Paris 2007, pp. 291-302.

DEROW, P., *Historical Explanation: Polybius and his Predecessors*, in S. Hornblower (a cura di), *Greek Historiography*, Oxford 1994, pp. 73-90.

DESIDERI, P., *Lo spazio dell'Europa nella storiografia di Posidonio*, in G. Urso (a cura di), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'antichità all'umanesimo*, Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000, Roma 2001, pp. 129-44.

DOBESCH, G., *Das europäische «Barbaricum» und die Zone der Mediterrankultur: ihre historische Wechselwirkung und das Geschichtsbild des Posidonios*, Wien 1995.

DUBUISSON, M., *Le latin de Polybe. Implications historiques d'un cas de bilinguisme*, Paris 1985.

- *La vision polybienne de Rome*, in H. Verdin, G. Schepens e E. de Keyser (a cura di), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C.*, Proceedings of the International Colloquium Leuven, 24-26 May 1988, Leuven 1990, pp. 233-43.

ERSKINE, A., *Polybios and Barbarian Rome*, in «Mediterraneo Antico» 3, 2000, pp. 165-82.

GIBSON, B. e HARRISON, TH. (a cura di), *Polybius and His World. Essays in Memory of F. W. Walbank*, Oxford 2013.

HAHM, D. E., *Posidonius' theory of historical causation*, in W. Haase e H. Temperini (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.3, Berlin - New York 1989, pp. 1325-63.

- *Polybius' Applied Political Theory*, in A. Laks e M. Schofield (a cura di), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge 1995, pp. 7-47.

KIDD, I. G., *Posidonius. The Commentary*, Cambridge 1988.

- *Posidonius as philosopher-historian* in M. Griffin e J. Barnes (a cura di), *Philosophia togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, I, 1989, pp. 38-50.

- *Posidonius*. *The Translation of the Fragments*, Cambridge 1999.

MALITZ, J., *Die Historien des Poseidonios*, München 1983.

MCGING, B., *Polybius: The Histories*, Oxford 2010.

MILLAR, F., *Polybius between Greece and Rome*, in A. T. Koumoulides (a cura di), *Greek Connections: Essays on Culture and Diplomacy*, Bloomington (Incl.) 1987, pp. 1-18 [ora in H. M. Cotton e G. M. Rogers (a cura di), *Rome, the Greek World and the East*, III, *The Greek World, the Jews and the East*, Chapel Hill (N.C.) 2006, pp. 91-105.

NICOLET, C., *Polybe et la constitution de Rome*. *Aristocratie et démocratie*, in Id. (a cura di), *Demokratia et Aristokratia. À propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines*, Paris 1983, pp. 15-35.

SACKS, K., *Polybius on the Writing of History*, Berkeley 1981.

SMITH, CH. e YARROW, L. M. (a cura di), *Imperialism, Cultural Politics, and Polybius*, Oxford 2012.

TIIOMPSON, W. E., *Fragments of the Preserved Historians*. *Especially Polybius*, in *The Greek Historians*. *Literature and History*. *Papers Presented to A. E. Raubitschek*, Saratoga 1985, pp. 119-39.

VIMERCATI, E. (a cura di), *Posidonio*. *Testimonianze e frammenti*, Milano 2004.

WALBANK, F. W., *Polybius, Rome and the Hellenistic World: Essays and Reflections*, Cambridge 2002.

III. I CELTI E I GRECI

CHAPMAN, M., *The Celts: The Construction of a Myth*, New York 1992.

COARELLI, F., *Da Pergamo a Roma*. *I Galati nella città degli Attalidi*, Roma 1995.

COŞKUN, A., *Belonging and Isolation in Central Anatolia: the Galatians in the Graeco-Roman World*, in Sh. Ager e R. Faber (a cura di), *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, Toronto 2011.

CUNLIFFE, B., *The ancient Celts*, Oxford 1997.

DEMANDT, A., *Die Kelten*, München 1998 (a cura di E. Fontani, trad. it. di C. Beltrami, *I Celti*, Bologna 2003).

HANNESTAD, L., *Greeks and Celts*, in P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, K. Randsborg e J. Zahle (a cura di), *Centre and Periphery in the Hellenistic World*, Aarhus 1994, pp. 15-37.

KISTLER, E., *Funktionalisierte Keltenbilder: die Indienstnahme der Kelten zur Vermittlung von Normen und Werten in derhellenistischen Welt*, Berlin 2009.

KOCH, J. T. e CAREY, J., *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales*, Malden (Mass.) 1995.

KREMER, B., *Das Bild der Kelten bis in augusteische Zeit*, Stuttgart 1994.

MARTIN, M., *Omero come archetipo culturale nell'etnografia celtica di Posidonio d'Apamea (con un confronto con l'etnografia britannica di Timeo di Tauromenio)*, in F. Montanari (a cura di), *Omero tremila anni dopo. Atti del congresso di Genova 6-8 luglio 2000. Con la collaborazione di Paola Asheri*, Roma 2002, pp. 579-623.

- *Posidonio d'Apamea e i Celti: un viaggiatore greco in Gallia prima di Cesare*, Roma 2012.

MERKALE, J., *Les Celtes et la civilisation celtique*. *Mythe et histoire*, Paris 1999.

MITCHELL, S., *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, vol. I, *The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*, Oxford 1993.

- *The Galatians: Representation and Reality*, in A. Erskine (a cura di), *A Companion to the Hellenistic World*, Malden-Oxford-Melbourne-Berlin 2003, pp. 280-93.

MOSCATI, S., ARSLAN, E., FREY, O., KRUTA, V. e SZABÓ, M. (a cura di), *The Celts*, New

York 1991.

RANKIN, D., *Celts and the Classical World*, London 1987.

RUGGERI, M., *Posidonio e i Celti*, Firenze 2000.

STROBEL, K., *Die Galater in Hellenistischen Kleinasien: historische Aspekte einer keltischen Staatenbildung*, in J. Seibert (a cura di), *Hellenistische Studien. Gedenksschrift für H. Bengtson*, München 1991, pp. 101-34.

- *Keltensieg und Galatersieger. Die Funktionalisierung eines historischen Phänomens als politischer Mythos der hellenistischen Welt*, in E. Schwertheim (a cura di), *Forschungen in Galatien*, Bonn 1994, pp. 67-96.

TOMASCHITZ, K., *Die Wanderungen der Kelten in der antiken literarischen Überlieferung*, Wien 2002.

VOILLAT SAUER, A. J., *Entre exotisme et heroisme. Les Celtes de Posidonios*, in Cl. Calarne (a cura di), *Figures grecques de l'intermediaire*, Lausanne 1992, pp. 103-22.

IV. LA SCOPERTA ELLENISTICA DEL GIUDAISMO

BASLEZ, M. -F. e BRIQUEL CHATONNET F., *La rencontre entre hellénisme et judaïsme des conquêtes d'Alexandre aux débuts de la présence romaine dans l'Orient méditerranéen*, in M.-T. Le Dinahet (a cura di), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au I^{er} siècle avant notre ère. Anatolie, Chypre, Égypte, Syrie*, Nantes 2003, pp. 213-31.

BERTHELOT, K., *Poseidonios d'Apamée et les Juifs*, in «JSJ», 34, 2003, pp. 160-98.

BREMMER, J. N., *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden 2008.

COLLINS, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids 2000.

COLLINS, J. J. e FLINT, P. W. (a cura di), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, Leiden 2001.

COLLINS, J.J. e STERLING, G. E. (a cura di), *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame (Incl.) 2001.

DAVIES, W. D. e FINKELSTEIN, L. (a cura di), *The Cambridge History of Judaism*, vol. II, *The Hellenistic Age*, Cambridge 1989.

DENIS, A.-M., *Introduction* à *la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout 2000.

FABRY, H.-J. e OFFERHAUS, U. (a cura di), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta, Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel*, Stuttgart 2001.

GRABBE, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, London 1991.

GRUEN, E. s., *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*,

Berkeley - Los Angeles - London 1998.

HARL, M., DORIVAL, G. e MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante. Du judaisme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988.

HENGEL, M., *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaïsm in the Pre-Christian Period*, London 1980.

HONIGMAN, S., *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London 2003.

LEVENE, L. L., *Judaism and Hellenism in Antiquity, Conflict or Confluence?*, Washington 1998.

MEADOWCROFT, T. J., *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparisan*, Sheffield 1995.

MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J., *Philiscos de Milet et le Jugement de Salomon: La première reférence grecque à la Bible*, in «Bullettino dell'Istituto di diritto romano», 91, 1988, pp. 571-97.

MOMIGLIANO, A., *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in «AAL», 35, 1980, pp. 157-62 (=Id., *La storiografia greca*, Torino 1982, pp. 293-301).

MURRAY, O., *The Letter of Aristeas*, in «Studi Ellenistici», 2, 1987, pp. 15-29.

ORTH, W., *Ptolemaios II und die Septuaginta-Übersetzung*, in H.-J. Fabry e U. Offerhaus (a cura di), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta, Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel*, Stuttgart 2001.

SHAVIT, Y., *Athens in Jerusalem*, London 1997.

STERN, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1976-80.

STEUSSY, M. J., *Gardens in Babylon: Narrative and Faith in the Greek Legends of Daniel*, Atlanta 1993.

STONE, M. E. (a cura di), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia 1983.

TROIANI, L., *Il libro di Aristea e il giudaismo ellenistico*, in «Studi Ellenistici», 2, 1987, pp. 31-61.

- *Letteratura giudaica in lingua greca*, Brescia 1997.

VAN DER WOUDE, A. (a cura di), *The Book of Danief in the Light of New Findings*, Leuven 1993.

WILL E. e ORRIAUX C., *Ioudaïsmos - Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy 1986.

V. GRECI, EBREI E ROMANI DA ANTIOCO III A POMPEO

BAR KOCHVA, B., *Judas Maccabaeus, The Jewish Struggle against the Seleucids*, Cambridge 1989.

BAUMGARTEN, A. I., *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden 1997.

BROOTEN, B. J., *The Jews of Ancient Antioch*, in Ch. Kondoleon (a cura di), *Antioch. The Lost Ancient City*, Princeton 2000, pp. 29-37.

BARCLAY, J. M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Edinburgh 1996.

BARTLETT, J. R. (a cura di), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, London - New York 2002.

BICKERMAN, E. J., *The Jews in the Greek Age*, Harvard 1988.

BOHAK, G., *The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World*, in «Jewish Studies Quarterly», 7, 2000, pp. 1-21.

BRINGMANN, K., *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte*, Göttingen 1983.

- *Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonische Exil bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 2005.

COTTON, H. M. e WÖRRLE, M., *Seleukos IV to Heliodoros. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 157, 2007, pp. 191-205.

FELDMAN, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993.

- *Josephus' Portrayal of the Hasmoneans Compared with I Maccabees*, in F. Parente e J. Sievers (a cura di), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in memory of Morton Smith*, Leiden - New York 1994, pp. 41-68.

GABBA, E., *La Palestina e gli Ebrei negli storici classici fra il V e il III sec. a. C.*, in «Rivista Biblica», 1985, pp. 127-41.

GERA, D., *Judaea and Mediterranean Politics, 219 to 161 BCE*, Leiden 1998.

GRUEN, E. S. e MORGAN, W. G., *Hellenism and Persecution: Antiochos IV and the Jews*, in

P. Green (a cura di), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley 1993, pp. 238-74.

GRUEN, E. S., *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans*, Cambridge (Mass.) 2002.

HYLDAHL, N., *The Maccabean Rebellion and the Question of «Hellenization»*, in P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad e J. Zahle (a cura di), *Religion and religious practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus 1990, pp. 188-203.

JOHNSON, S. R., *Historical Fiction and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in Its Cultural Context*, Berkeley 2004.

KASHER, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen 1985.

MA, J., *Seleukids and Speech-Acts: Performative Utterances, Legitimacy, and Negotiation in the World of the Maccabees*, in «SCI», 19, 2000, pp. 71-112.

MILLAR, F., *Hellenistic History in a Near Eastern Perspective: The Book of Daniel*, in P. Cartledge, P. Garnsey e E. S. Gruen (a cura di), *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Historiography*, Berkeley-London 1997, pp. 89-104 [ora in H. M. Cotton e G. M. Rogers (a cura di), *Rome, the Greek World and the East*, III, *The Greek World, the Jews and the East*, Chapel Hill (C.N.) 2006, pp. 51-66].

- *The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's "Judaism and Hellenism"*, in «Journal of Jewish Studies», 29, 1978, pp. 1-21 [ora in H. M. Cotton e G. M. Rogers (a cura di), *Rome the Greek World and the East*, vol. III, *The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill (N.C.) 2006, pp. 67-90].

MITTAG, P. F., *Antiochos IV. Epiphanes. Eine politische Biographie*, Berlin 2006.

MOMIGLIANO, A., *I Romani e i Maccabei*, in «RIL», 123, 1989, pp. 95-109.

NEUSNER, J., *A History of the Jews in Babylonia*, I, *The Parthian Period*, Chico (Cal.), 1984[3].

PARENTE F. e SIEVERS J. (a cura di), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden - New York 1994.

PEARCE, S. J. K. e JONES, S. (a cura di), *Jewish Local Patriotism and Self- Identification in the Graeco-Roman Period*, Sheffield 1998.

RAJAK, T., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden 2002.

RAJAK, T., PEARCE, S., AITKEN, J. e DINES, J. (a cura di), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley - Los Angeles - London 2007.

SCHWARTZ, D. R., *Tempile or City: What Did Hellenistic Jews See in Jerusalem?*, in M. Poorthuis e C. Safrai (a cura di), *The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives*, Kampen 1996, pp. 114-27.

SCHWARTZ, S., *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE*, Princeton 2002.

SMITH, M., *The Gentiles in Judaism 125 BCE - 66 CE*, in Id., *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. I, *Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism. Edited by Shaye J. D. Cohen*, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 263-319.

STERLING, G. E., *The Jewish Appropriation of Hellenistic Historiography*, in J. Marincola (a cura di), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. I, Malden-Oxford-Victoria 2007, pp. 231-43.

TROIANI, L., *Diodoro e la storia ebraica*, in C. Bearzot e F. Landucci (a cura di), *Diodoro e l'altra Grecia. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica*, Atti del Convegno, Milano 15-16 gennaio 2004, Milano 2005, pp. 407-16.

VAN'T DACK, E., CLARYSSE, W., COHEN, G., QUAEGEBEUR, J. e WINNICKI J. K. (a cura di), *The Judean-Syrian-Egyptian Conflict of 103-101 B.C.: A Multilingual Dossier Concerning a "War of Sceptres"*, Bruxelles 1989.

VI. IRANICI E GRECI

ABDULLAEV, K., *Les motifs dionysiaques dans l'art de la Bactriane et de la Sogdiane*, in O. Bopearachchi e M.-F. Boussac (a cura di), *Afghanistan ancien carrefour entre l'est et l'ouest*, Actes du Colloque International organisé par Christian Landes et Osmund Bopearachchi au Musée archéologique Henri-Prades-Lattes du 5 au 7 mai 2003, Turnhout 2005, pp. 227-57.

ALONSO-NÚNEZ, M., *Un historien entre deux cultures: Apollodore d'Artémita*, in M. Mactoux e E. Geny (a cura di), *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. II, Paris 1989, pp. 1-6.

ASHERI, D., *Fra Ellenismo e Iranismo*, Bologna 1983.

BECK, R., *Thus spoke not Zarathustra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Graeco-Roman World*, in F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*. *Under Macedonian and Roman Rule*, vol. III, Leiden - New York 1991, pp. 491-565.

BERNARD, P., *Les monnaies hors trésor: questions d'histoire gréco-bactrienne*, Fouilles d'Aï Khanoum IV, MDAFA 28, Paris 1985.

- *Le Marsyas d'Apamée, l'Oxus et la colonisation séleucide en Bactriane*, in «Studia Iranica», 16, 1987, pp. 103-15.

BRIANT, P., *Les Iraniens d'Asie Mineure après la chute de l'Empire achéménide*. (*À propos de l'inscription d'Amyzon*), in «Dialogues d'histoire ancienne», II, 1985, pp. 166-95.

- *Histoire de l'empire perse*, Paris 1996.

BRUST, M., *Die indischen und iranischen Lehnwörter im Griechischen*, Innsbruck 2005.

CATAUDELLA, M. R., *Nomadi e Greci nel lontano Oriente fra III e II secolo a. C.*, in E. Olshausen e H. Sonnabend (a cura di), *"Troianer sind wir gewesen". Migrationen in der antiken Welt*, Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums (8-12 Mai 2002), Geographia Historica 21, Stuttgart 2006, pp. 383-92.

CHAUMONT, M. L., *Apollodorus of Artemita*, in E. Yarshater (a cura di), *Encyclopaedia Iranica*, II/2, Winona Lake (Incl.) 1986, pp. 160-61.

CIANCAGLINI, C. A., *Sciti, iranici, nomadi: problemi di etnonimia in Strabone*, in G. Traina (a cura di), *Studi sull'XI libro dei Geographika di Strabone. Con la collaborazione di Alessio Antonio De Siena e Bernadette Tisé*, Studi di Filologia e Letteratura 6, Galatina (Lecce) 2001, pp. 11-83.

COLORU, O., *Da Alessandro a Menandro. Il regno greco di Battriana*, Pisa-Roma 2009.

DĄBROWA, E., *Mithridate I^{er} et les Grecs*, in E. Dąbrowa (a cura di), *Ancient Iran and the Mediterranean World. Proceedings of an International Conference in Honour of Professar Jósef Wolski held at the Jagiellonian University, Cracow, in September 1996*, Electrum vol. II, Krakow 1998, pp. 35-44.

DARYAEE, T. (a cura di), *The Oxford Handbook of Iranian History*, Oxford - New York 2012.

DRIJVERS, J. W., *Strabo on Parthia and the Parthians*, in J. Wiesehofer (a cura di), *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Beiträge des Internationalen Colloquiums, Eutin (27-30 Juni 1996), Stuttgart 1998, pp. 279-93.

DE JONG, A. F., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden 1997.

FACELLA, M., *La dinastia degli Orontidi nella Commagene ellenistico-romana*, Pisa-Roma 2006.

GARDINER-GARDEN, J. R., *Apollodoros of Artemita and the Central Asian Scythians*, Bloomington (Ind.) 1987.

HOLT, F. L., *Thundering Zeus: The Making of Hellenistic Bactria*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1999.

HUYSE, P., *Die Begegnung zwischen Hellenen und Iraniem*, in C. Reck e P. Zieme (a cura di), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschafter, Werner Sundennann zum 6o. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, pp. 99-113.

- *Sprachkontakte und Entlehnungen zwischen dem Griechisch/Lateinischen und dem Mitteliranischen*, in M. Schuol, U. Hartmann e A. Luther (a cura di), *Grenzüberschreitungen*.

Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident in Altertum, Stuttgart 2002, pp. 93-104.

KINGSLEY, P., *The Greek origin of the sixth-century dating of Zoroaster*, in «Bulletin of the School for Orientai and African Studies», 33, 1990, pp. 245-65.

- *Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks from Xanthos of Lydia to Plato's Academy*, in «Journal of the Royal Asiatic Society» (serie 3), 5, 1995, pp. 173-209.

LENFANT, D., *Greek Historians of Persia*, in J. Marincola (a cura di), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. I, Oxford 2007, pp. 200-9.

- *Les Perses vus par les Grecs. Lire les sources classiques sur l'empire achéménide*, Paris 2011.

LEROUGE, C., *L'image des Parthes dans le monde gréco-romain*, Oriens Occidens 17, Stuttgart 2007.

MAYOR A., *Il re Veleno. Vita e leggenda di Mitridate, acerrimo nemico di Roma*, Torino 2010 (ed. or. ingl. *The Poison king: The Life and Legend of Mithradates, Rome's Deadliest Enemy*, Princeton 2010).

MUCCIOLI, F., *La rappresentazione dei Parti nelle fonti tra II e I secolo a.C. e la polemica di Livio con i «Levissimi ex Graecis»*, in T. Gnoli e F. Muccioli (a cura di), *Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano*, Atti del convegno di studio, Ravenna, 11-12 marzo 2005, Milano 2007, pp. 87-115.

ROUGEMONT, G., *Inscriptions grecques d'Iran et d'Asie Centrale*, Corpus Inscriptionum Iranicarum II, 1, 1, London 2012.

SCHOTTKY, M., *Media-Atropatene und Gross-Armenien in hellenistischer Zeit*, Bonn 1989.

SCHUOL, M., *Die Charakene. Ein mesopotamisches Königsreich in hellenistisch-partischer Zeit*, Stuttgart 2000.

SHAYEGAN, M. R., *Arsacids and Sasanians. Political Ideology in Post-Hellenistic and Late Antique Persia*, Cambridge - New York 2011.

TRAINA, G., *Notes on Hellenism in the Iranian East* (*Classico-Oriental Notes, 6-8*), in «Iran & the Caucasus» 9/1, 2005, pp. 1-14.

WIESEHÖFER, J., *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London 1996.

- (a cura di), *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Beiträge des Internationalen Colloquiums, Eutin (27-30 Juni 1996), Stuttgart 1998.

Note

[← 1]

Cambridge University Press. All’edizione italiana, rispetto all’originale, fu aggiunto in appendice il contributo *L’errore dei Greci*, pubblicato in «Daedalus», 1975, pp. 1-20.

[←2]

Torino, Einaudi, 2014 (a cura di G. Traina).

[←3]

Milano, BUR, 2010[3] (ed. or. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1951).

[←4]

Torino, Bollati Boringhieri 1981 (ed. or. W. Burkert, *Homo Necans*. *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York, W. De Gruyter, 1972).

[←5]

Leggi Polibio, in cui davvero troverai un ottimo rimedio.

[←6]

E te, Petronio, che veneravi il sacro tronco nei giardini di Marsiglia.

[← 7]

[*Oxyrh*. *Pap*. XLVI, 3285, pubblicato nel 1978, non mi sembra cambiare sostanzialmente la situazione: è da me discusso altrove].

[←8]

[Il Rotolo del Tempio è stato pubblicato a Gerusalemme nel 1978 e riassunto in «Biblical Archaeologist», 41, 1978, pp. 105-20].

[←9]

H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, p. 6.

[←10]

G. RUCELLAI, *Il Zibaldone quaresimale*, a cura di A. Perosa, London 1960, p. 63.

[← 11]

Naturalis historia XXX 4.

[←12]

271d, p. 516 Bonn.

[←13]

BIDEZ-CUMONT, *Les Mages Hellénisés*, vol. II, p. 137.

[← 14]

DAVID FLUSSER, *A Quotation from the Gathas in a Christian Sibylline Oracle*, in *Ex Orbe Religionum Studia G. Widengren*, Leiden 1972, pp. 172-75.

[←15]

L.I. SHESTOV, *Athens and Jerusalem*, trad. di B. Martin, Simon and Schuster, New York 1968, p. 47.

Frontespizio 4
Il Libro 2
Words of wisdom. Sulle ragioni di una nuova edizione 6
Prefazione 12
Capitolo primo I Greci e i loro vicini nel mondo ellenistico Considerazioni preliminari 15
I. 15
II. 19
III. 24
Capitolo secondo Polibio e Posidonio 33
Capitolo terzo I Celti e i Greci 56
I. 56
II. 56
III. 68
Capitolo quarto La scoperta ellenistica del Giudaismo 76
I. 76
II. 82
III. 86
Capitolo quinto Greci, Ebrei e Romani da Antioco III a Pompeo 95
I. 95
II. 98
III. 100
IV. 103
V. 108
VI. 114
Capitolo sesto Iranici e Greci 117
I. 117
II. 122
III. 124
IV. 129
V. 132
Appendice 140
L'errore dei Greci 141
I. 141
II. 144
III. 146
IV. 149
V. 153
Bibliografia essenziale 157
Aggiornamento bibliografico (1980-2019) a cura di Ornar Coloru 173